Ivo Schroeder

POLÍTICA E PARENTESCO NOS XERENTE

São Paulo, 2006

Ivo Schroeder

POLÍTICA E PARENTESCO NOS XERENTE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva, para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva - orientador

Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea

Prof. Dr. João Dal Poz Neto

Profa. Dra. Sílvia Caiuby Novaes

Prof. Dr. Julio de Assis Simões

SUPLENTES:

Prof. Dr. Márnio Texeira-Pinto
Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso
Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés

AGRADECIMENTOS

Aos professores do Departamento de Antropologia da USP
e à Coordenação da Pós-graduação em Antropologia Social,
na pessoa da Profa. Beatriz Perrone-Moisés;
Aos funcionários da Secretaria da Pós,
na pessoa de Ivanete Ramos.
A CAPES pela bolsa de Doutorado.

Aos companheiros da OPAN e GERA/UFMT,
João, Darci, Maria Clara, Paula, Plácido, Gilton, Nelson e Salatiel.
Juntos imergimos no mundo Xerente, nos idos de 1999,
para realizar um Diagnostico Etno-Ambiental,
base primeira da minha pesquisa posterior com os Xerente.

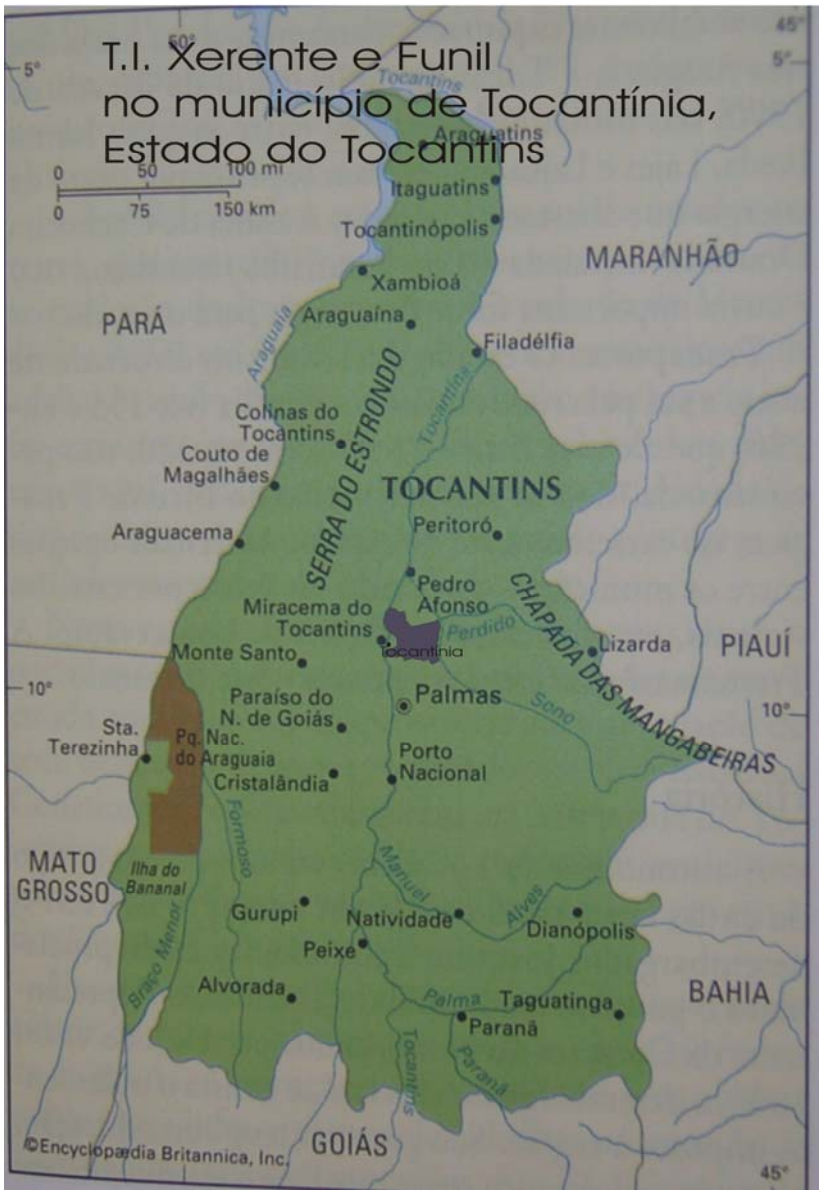
Aos Xerente que pacientemente me contaram suas histórias,
me revelaram seu mundo, mostraram seus rituais
e me ensinaram que a vida em sociedade começa pelo respeito.
Por eles fui pintado e deles recebi um nome.
E quem recebe um nome “sempre será lembrado”.
Nem eu poderei esquecê-los, por todos quantos cruzei,
aqueles que me acolheram em suas casas, aldeias e festas,
anotei seus nomes e eles agora povoam os meus relatos nesta Tese.

Aos aliados e amigos dos Xerente:
Ir. Sílvia Wewering (CIMI),
Pastor e lingüista Rinaldo de Mattos, da Igreja Batista,
Alair Faúla, enfermeira da Funai no PI Xerente,
A todos sou grato pelo apoio e pelas informações.

Ao orientador, Prof. Márcio Silva,
amigo e companheiro nesta jornada, em busca do meu *tijolinho,*
na tarefa imensa e ambiciosa de compreender os outros.
A Banca de Qualificação, profs. Júlio Simões e João Dal Poz.
A estes se juntaram, para a banca de defesa,
Sylvia Caiuby Novaes e Vanessa R. Lea,
para uma leitura tanto generosa quanto rigorosa.
Ao amigo Gilton, uma agradável e instigante companhia,
Ao Edmundo pela leitura e revisão atenta dos originais.

Debruçar-se sobre o parentesco, mas sem esquecer os parentes:
a esposa Calu; os filhos Moara, Uirá, Tiaraju, Deni e Inui;
o genro Ronaldo e as noras Neyres, Maria, Érika e Nazira;
e os netos/as: Aimê, Fábio, Graziela, Lucas, Letícia, Bruno e Gabriel.
Cinco deles nasceram enquanto eu estava às voltas com esta Tese.

Localização dos Xerente no Brasil Central



RESUMO

Política e parentesco nos Xerente

Sob o tema política e parentesco, esta Tese retoma os estudos sobre os Xerente, um povo indígena Jê do Brasil Central. O sistema de parentesco xerente foi classificado como omaha, mas sua estrutura terminológica oblíqua e assimétrica não foi explorada para entender o regime de trocas matrimoniais e o campo da ação política. O presente estudo parte da noção nativa de respeito que corresponde ao ponto de partida da sociabilidade, pois o respeito funda e organiza a vida social, preside os rituais e as trocas matrimoniais. As pinturas corporais, com os padrões de círculo e traço, despertam de forma imediata um sentido que os Xerente traduzem por ***wasiwaze*** ou "nosso respeito recíproco". A presente investigação, apoiada em uma ampla base de dados, correlaciona clãs e metades com as práticas de casamento e com os assentamentos no seu território. A análise do dualismo Xerente revela uma estrutura social que é idealmente representada como simétrica. Neste quadro, todavia, a assimetria se infiltra via relações de parentesco. Em presença de trocas unilaterais, os afins se bifurcam em doadores e tomadores de mulheres, produzindo uma estrutura triádica de troca. A interdição da linha materna e a impossibilidade de troca de irmãs projetam o indivíduo numa estrutura de troca assimétrica, ao longo de algumas gerações.

A política se funda nos grupos moldados pelas relações de parentesco, mas aqui a ação política será melhor compreendida como um esforço para restabelecer a ordem simétrica ideal, neutralizando essas relações. Da ação política, porém, resultam grupos sociais eqüiestatutários, mecanicamente justapostos, onde a representação é sempre suspeita e muito fugazes os momentos de ação concatenada. Com raras formas de representação coletiva, a política, assim como os rituais, concerne à reprodução simbólica da diferença e persegue o ideal de autonomia de cada assentamento ou grupo social.

Palavras-chave: Jê Centrais, Xerente, parentesco, política, sistema omaha, casamento patri-avuncular.

ABSTRACT

Politics and kinship among the Xerente

This thesis explores the theme of politics and kinship, and returns to studies of the Xerente, a Ge indigenous people of Central Brazil. The Xerente kinship system has been classified as Omaha, but its oblique and asymmetric terminological structure has not yet been used for exploring the rules of matrimonial exchange and the field of political action. The current study comes from the native notion of 'respect', which corresponds with the beginnings of sociability, because it is this respect that founds and organizes social life, and presides over rituals and matrimonial exchanges. Body paintings, with patterns of circles and lines, awake a direct awareness, which the Xerente translate as *wasiwaze* or "our reciprocal respect". The current investigation, supported by an extensive database, associates clans and moieties with marriage practices and with the settlements on their territory. Analysis of Xerente dualism reveals a social structure that is ideally represented as symmetrical. However, within this framework, asymmetry infiltrates via kinship relations. In the presence of unilateral exchanges, the affines segregate into wife-givers and wife-takers and produce a triadic exchange structure. The closure of the maternal line, together with the impossibility of sister exchange, project the individual into an asymmetrical exchange structure over several generations.

Politics is entwined in the groups moulded by kinship, but here the political action is better understood as an effort to re-establish the ideal symmetrical order, neutralising these relations. From political action, however, come social groups of equal status, mechanically juxtaposed, where the representation is always suspect, and concatenating action is very fleeting. With rare forms of collective representation, politics, just like the rituals, is concerned with the symbolic reproduction difference and pursues the ideal of autonomy of each settlement or social group.

Key-words: Central Ge, Xerente, kinship, politics, Omaha system, patri-avuncular marriage.

SUMÁRIO

Mapa IV
Resumo..... V
Abstract VI
Índice geral..... 1
Índice de mapas, figuras, quadros e diagramas..... 2
Introdução 4
Capítulo I 18
Capítulo II 85
Capítulo III 174
Conclusão 238
Referências Bibliográficas 245
Anexo – Relação dos Indivíduos..... 262

INDICE

INTRODUÇÃO **4**
O problema 4
A pesquisa 11
Sobre a grafia da língua xerente 15
Outras convenções 16
Glossário 17

I - OS XERENTE: **18**
1. Apresentação histórica **19**
a) Os Xerente em Goiás e Tocantins, nos séculos XVIII e XIX 19
b) Memória xerente sobre a sua civilização 25
2. Padrões de assentamento **31**
a) Século XX: localização de aldeias e população 31
b) Demarcação da terra e fundação de novas aldeias 36
c) Conjuntos de aldeias e sua multiplicação 39
A região do P. I. Xerente 42
A região do Funil, Serrinha e Mirassol 44
A região do Rio do Sono, Baixa Funda e Brejo Comprido 45
d) Distribuição da população por postos, aldeias, metades e clãs 48
f) Modelo de assentamento 51
3. Organização Social **55**
a) Metades, clãs, associações e nominação: uma revisão 55
b) Re-visitando as metades e os clãs 63
c) Dasĩpsê – festa indígena Xerente 66
A nominação feminina 69
A nominação masculina 73
d) O início é o clã: o respeito funda a sociedade xerente. 79
Considerações **83**

II - ESTRUTURA SOCIAL E PARENTESCO: CASAR É UM DESTINO INESCAPÁVEL **85**
1. O dualismo e o regime de troca matrimonial **85**
2. Práticas de casamento **89**
3. Tio materno, tio de amarração e sobrinha **95**
4. Terminologia e regras de casamento **100**
Terminologia de relações xerente 107
5. Sistema bi ou patrilateral? preferência ou prescrição? **113**
O casamento avuncular 118
6. Os sistemas de aliança Crow e Omaha **121**
7. Os sistemas iroquês, dravidiano e crow-omaha **134**
8. Verificando o Banco de Dados **142**
a) Exogamia de metades, clãs e linhas 144
b) Casamento com *krêmzu* (ZD) e com *nõkrêkwa* (MB) 147
c) Relações de casamento isogeracionais 150
d) Relações de casamento oblíquo 157
e) Redobramento Pai/Filho 166
Considerações **169**

III - POLÍTICA: AFIRMANDO A SIMETRIA **174**
1. Forma de assentamento e estrutura das aldeias **176**
a) Postos ou conjuntos de aldeias 176
b) As aldeias 179
A aldeia Porteira 180
A aldeia Salto 182

A aldeia Funil 184
A aldeia Rio do Sono 185
Brejo Comprido 187
A aldeia Mirassol 189
c) Segmentação e fundação de aldeias 191
d) As turmas e as facções 193
e) Clãs e política: uma associação clânica 196
f) A dinâmica segmentar xerente 201
Segmentação através de casamento secundário 204
Segmentação em curso 206
2. A Chefia 212
a) Chefe: Apaziguador, provedor, orador 212
b) Governo de uma aldeia e sucessão 216
Um caso de sucessão: 218
c) O ideal dual: cacique e vice de lados opostos 220
3. O lugar da política nos Jê 222
a) A dimensão dos conflitos 223
A constituição e confronto entre dois conjuntos de aldeias 225
b) A autonomia das aldeias e a sociedade Xerente 230
c) Segmentação e ritual: ritual une o que facção separa? 232
d) O lugar da política 233
Considerações 235

CONCLUSÃO: POLÍTICA E PARENTESCO 238

BIBLIOGRAFIA GERAL 245
Anexo – Relação de Indivíduos 262

ÍNDICE DE MAPAS, FIGURAS, QUADROS E DIAGRAMAS

Mapa - Localização das Missões do Duro, na 2ª metade do século XVIII, ... 24
Mapa de Curt Nimuendaju, 1942 35
Mapa - Localização dos Postos Indígenas e das Aldeias (2000) 40

FIGURAS

Figura 1 – Representação da aldeia 53
Figura 2 - Desenho da aldeia por um estudante de escola xerente 54
Figura 3 – "Plano das antigas aldeias dos Cherente" 56

QUADROS

Quadro 1 – Censo dos Xerente e Xavante, in Taggia, 1856 21
Quadro 2 - Relação dos índios Cherentes, SPI 1941 32
Quadro 3 – Série histórica da população xerente 34
Quadro 4 - Segmentações sucessivas no PI Xerente 43
Quadro 5 – Segmentações no R. do Sono e Funil, formação do B. Comprido e Mirassol 46
Quadro 6 - População xerente por postos, aldeias e zona urbana (1999) 49
Quadro 7 - Metades e clãs por Postos Indígenas 50
Quadro 8 – Distribuição da população por clãs 51
Quadro 9 – Organização das Sociedades Masculinas (Dakrsu) 61
Quadro 10 - Metades e Clãs 65
Quadro 11 - Termos anômalos de Nimuendaju 100
Quadro 12 - Matriz binária da terminologia xerente 106
Quadro 13 - Cálculo de Cruzamento 110
Quadro 14 – Termos xerente para filhos de primos 140

Quadro 15 - Comparação do sistema xerente com o cruzamento do tipo B (Iroquês). 141
Quadro 16 - Comparação do sistema xerente com o cruzamento do tipo A (Dravidiano) 141
Quadro 17 – Cadastro da população Xerente em julho de 2003 143
Quadro 18 – Cadastro de casamentos 144
Quadro 19 – Exogamia e endogamia de metades 145
Quadro 20 – Clãs: exogamia e endogamia 146
Quadro 21 - Casamento com krêmzu – a filha de uma "irmã" 148
Quadro 22 – Casamentos isogeracionais de 1º e 2º grau 150
Quadro 23 – Casamentos isogeracionais de 3º grau 152
Quadro 24 – Casamentos isogeracionais de 4º grau 155
Quadro 25 – Casamento oblíquo-avuncular de 1º e 2º grau 158
Quadro 26 – Casamento oblíquo-avuncular de 3º grau 161
Quadro 27 – Casamento Amital – sobrinho 162
Quadro 28 - Casamento oblíquo com neto e netas 164
Quadro 29 - Exogamia e endogamia para relações genealógicas conhecidas 166
Quadro 30 - Redobramento na linha da mãe de ego 167
Quadro 31 - Caciques na Aldeia Porteira 181
Quadro 32 - Caciques na Aldeia Salto (1995-2005) 183
Quadro 33 - PI Xerente: segmentação e clãs hegemônicos nas aldeias 210
Quadro 34 - Segmentação no Rio do Sono e clãs hegemônicos nas aldeias 210

DIAGRAMAS

Diagrama 1 – Casamento de Bruwẽ e Shârrã 90
Diagrama 2 - Casamento com a filha da "irmã". 91
Diagrama 3 - Formas de casamento 92
Diagrama 4 – Formas de tratamento 93
Diagrama 5 – Acerto entre clãs e casamento com a sobrinha 97
Diagrama 6 - Troca entre clãs e cálculo patrilateral 104
Diagrama 7 – Cálculos de cruzamento 109
Diagrama 8 – Termos para afins específicos 111
Diagrama 9 - Simulação de troca entre clãs 112
Diagrama 10 – Sistemas de troca assimétrico, Crow e Omaha 129
Diagrama 11 - Trocas entre clãs e metades 132
Diagrama 12 – Troca entre 4 sibs num sistema patrilinear e patrilateral (Lane & Lane) 136
Diagrama 13 – Agrupamento dos clãs na troca patrilateral xerente 137
Diagrama 14 - Casamento de Ego feminino com nõkrêkwa (MB/MBS) 149
Diagrama 15 – Modalidades de casamento isogeracional de 1º e 2º grau 151
Diagrama 16 - Modalidades de casamento isogeracional de 3º grau 152
Diagrama 17 - Modalidades de casamento isogeracional de 4º grau 156
Diagrama 18 - Modalidades de casamento avuncular 158
Diagrama 19 – Modalidades de casamento avuncular de 3º grau 161
Diagrama 20 – Modalidades de casamento amital de 1º, 2º e 3º graus 162
Diagrama 21 - Casamento oblíquo com neto e netas 164
Diagrama 22 - Visualização dos redobramentos Pai/Filho 168
Diagrama 23 - Principais linhas na fundação da aldeia Mirassol, em 1982 190
Diagrama 24 - Segmentação através de casamento secundário – caso 1 205
Diagrama 25 - Segmentação através de casamento secundário – caso 2 205
Diagrama 26 - Principais linhas na Aldeia Bela Vista na década de 80 207
Diagrama 27 – Turma ou segmento na fundação da aldeia Varjão em 1989 208
Diagrama 28 - Cisão na Aldeia Rio Preto em 1999 229

INTRODUÇÃO

O problema

O parentesco ocupou o centro da antropologia no seu tempo de formação, pois a ela cabiam os estudos das sociedades fundadas no sangue, segundo a clássica proposição de Henry S. Maine, opondo assim status e contrato, parentesco e estado, sangue e solo, sociedades agnáticas e cognáticas etc. (Maine, 1861:121). Da mesma forma, Durkheim (2004) distingue dois tipos de organização social: a solidariedade mecânica (agregados de unidades semelhantes entre si, unidos pelo parentesco); e solidariedade orgânica (agregados de coisas dessemelhantes, funcionalmente articuladas, com um poder central, o Estado).

Para Radcliffe-Brown ([1940] 1989) a estrutura social é o somatório das relações sociais e a família um campo privilegiado do estudo, como matéria-prima das relações diádicas. Para o autor, o parentesco é a porta de acesso à sociedade primitiva e local de totalização do socius, ou seja, o parentesco coincide com a estrutura social. Para Evans-Pritchard ([1938]1950), ao contrário, a estrutura social não inclui as relações intra-familiares, antes corresponde a uma abstração, pois ela não está no plano concreto, mas se trata de relações entre os grupos sociais, que se definem por oposição uns aos outros, num sistema de contrastes. Evans-Pritchard estabeleceu então uma diferença entre linhagem e parentesco: grupos unilineares, colocados num sistema de grupos e categorias de parentes cognatos num sistema de parentesco. As linhagens Nuer são grupos segmentares e dispersos, mas orgânicos e o princípio organizador do sistema político. Os Nuer usam *buth* para descrever o parentesco agnático, entre linhagens colaterais e *mar* como denominação da relação de parentesco entre parentes através do pai e (ou) da mãe.

Desta forma, Evans-Pritchard pôde tratar da política como esfera independente das relações de parentesco, ou seja, descendência (*descent*) e parentesco são esferas distintas. Ainda assim, o parentesco como via de acesso às sociedades primitivas representava um plano de integração destas sociedades. Vejamos como Evans-Pritchard o coloca em uma de suas conclusões:

> *Os valores políticos dependem de mais coisas além das relações residenciais. As relações políticas podem ser isoladas e estudadas independentemente de outros sistemas sociais, mas são uma função especifica de todo o conjunto das relações sociais. Estas são fundamentalmente do tipo baseado no parentesco, e a organização*

de relações por parentesco em relações políticas em certas situações é um de nossos maiores problemas. ([1940] 1999:199).

Os povos Jê do Brasil Central adquiriram proeminência, desde os estudos de Curt Nimuendaju na década de 1930. Ostentando intrincados conjuntos de metades cerimoniais, chegaram a ser tomados como exemplares de organizações dualistas. No entanto, ao examinar os dados de Nimuendaju, Lévi-Strauss propôs que o dualismo era uma cortina de fumaça, a encobrir um triadismo subjacente. Na década de 1960, os estudiosos do Projeto Harvard Brasil Central (HCBP) notaram que o dualismo Jê não se relacionava com alianças matrimoniais, mas antes era responsável pela distinção entre público e privado, entre nome e corpo, entre centro e periferia, dentre outras oposições. Os pesquisadores do HCBP abandonaram, assim, noções caras aos estudos antropológicos, como a teoria da aliança, porque os diversos conjuntos de metades não tinham primazia nas trocas matrimoniais, sequer havia prescrições matrimoniais claras. Da mesma forma, a *descendência* foi deslocada em favor de outros princípios estruturais, como a uxorilocalidade, o espaço público e o espaço privado. Nos Jê Setentrionais, a "comunidade de substância" ou cognatismo tomou o lugar de unilinearidade, alocando pessoas em metades cerimoniais ou esportivas, através da nominação.

Quanto ao parentesco, os pesquisadores do HCBP livraram-se do apriorismo do parentesco como o nível estratégico de descrição e plano empírico de totalização das sociedades, pois o lugar do parentesco seria determinável a posteriori. Inseriram-se, desta forma, na crítica culturalista americana que punha em questão a centralidade do parentesco na estrutura social; aliada a uma crítica analítica britânica que rejeitava a universalidade substantiva dos seus conceitos, como aliança, casamento etc. Entre os Naya do Sul da Índia, não havia evidência de casamento, segundo Needham. Foi a dissolução 'culturalista' do domínio do parentesco entre os Jê e Bororo, segundo Viveiros de Castro (1993:155). Aqui se insere a discussão de Maybury-Lewis (1960; 1979b; 1992) com Lévi-Strauss ([1949]; 1956) sobre o dualismo, tomado pelo primeiro não como um princípio universal de reciprocidade, mas uma instituição particular destas sociedades, como a propensão a 'pensar por antíteses'.

Peter Rivière (1980) saúda a obra *Dialectical Societies* e a coloca ao lado de estudos do mesmo período, como o de Christine e de Stephen Hugh-Jones, ambos publicados em 1979, sobre os Tucano-Barasana. Depois de destacar as contribuições dos pesquisadores do HCBP, em inúmeros aspectos, assinala que *Dialectical Societies* contem muitos fios soltos esperando serem amarrados, mas que isso indica que os Jê foram burilados para um estudo comparativo

e teve sucesso em demonstrar o grande potencial das abordagens ali desenvolvidas. Conclui que a rejeição dos modelos africanos bem como muitas outras abordagens e conceitos são a mais clara indicação de que a etnografia sul americana está madura e pronta para contribuir para debate antropológico (1980:539).

A ênfase dos integrantes do HCBP em especificidades estruturais, no entanto, acabou isolando as sociedades Jê na paisagem sul-americana, segundo avaliação da maioria dos estudiosos. As tentativas de estabelecer pontes (ou varadouros?) entre o Brasil Central e a Amazônia continuam no horizonte de inúmeros estudos (Gordon, 1996; Viveiros de Castro, 1986, 1993; Coelho de Souza, 2002 entre outros).

A minha abordagem deverá se ater aos Jê Centrais (Xerente e Xavante) que, na publicação dos resultados do HCBP (1979), aqui e ali destoam de um modelo Jê: eles possuem clãs patrilineares e os Xerente contam ainda com metades exogâmicas. Quanto à política, ao contrário dos Jê Setentrionais, ela não estaria confinada aos segmentos residenciais na periferia, mas no centro do sistema, uma vez que as linhagens Xavante e os clãs Xerente constituem o suporte principal para a composição dos grupos políticos.

Quanto aos Xerente em particular, há que destacar duas abordagens distintas, nos estudos precedentes: uma focaliza a sociedade como ela se vê através de seus grupos e dos rituais, sobrepondo tradições e práticas pretéritas com outras ainda vigorando, tal como fez Nimuendaju (1939;1942). Ou, apesar de tudo, uma afirmação da vitalidade de suas instituições como tentaram mostrar Farias (1990) e Lopes da Silva & Farias (1992), contrapondo-se desta forma a Maybury-Lewis (1979; 1984) que havia centrado sua atenção sobre o campo político, onde as facções dominavam a vida social; e, em especial nos Xerente, as práticas rituais aconteciam entre dúvidas e contendas, os indivíduos mais jovens desconhecendo sua filiação às metades etc. O sistema de parentesco dos Jê Centrais, por sua vez, foi submetido pelo mesmo autor à visão bipartida do universo e da sociedade, onde a terminologia separa gente do meu lado e do outro lado, não tanto para atender a um princípio de reciprocidade, como na teoria da aliança, antes refletindo uma tendência de pensar por oposições, como frisado acima.

O observador que venha a tratar com os Xerente de imediato perceberá a proeminência destes dois vetores da vida social: de um lado, o sistema de grupos (metades, clãs, associações, times de corrida) voltados para as performances dos seus rituais e, de outro, sua intensa atividade política cunhada de facciosismo e que nos anos recentes parece ter fragmentado a sociedade em algumas dezenas de pequenas aldeias. Assim, os Xerente desde

logo propõem os seus modelos e pautas, indicando aspectos relevantes de sua vida social e seduzindo a atenção do pesquisador.

Há uma ênfase em particular que me seduziu. Trata-se da noção nativa de respeito, que tem a ver com a criação dos clãs e que é a condição da vida em sociedade, pois os clãs foram criados "*para poder se respeitar*". A noção de respeito perpassa as relações de parentesco, onde a forma correta de se dirigir aos demais evidencia uma estrutura assimétrica que resulta das relações de casamento. As pinturas clânicas, o círculo e o traço, evocam um sentido que também se traduz por respeito, pleno de cautelas ao tratar com as pessoas do outro lado – os *dasiwaze* – permitindo a vida em sociedade com seus grupos, cujos interesses tem que se submeter a um valor geral, que permeia toda a vida social. A noção de respeito conecta as relações entre os clãs e as metades, assim como entre os grupos baseados no parentesco.

Para re-visitar os Xerente, elegi como tema a *Política* e o *Parentesco.* Se trata de temas clássicos da etnologia, nem por isso menos atuais e já foram tratados por outros pesquisadores (Nimuendaju, 1942; Maybury-Lewis, 1958 e 1979; Farias, 1990; De Paula, 2000). Pretendo retomá-los para discutir a troca patrilateral e o casamento avuncular; a obliqüidade da feição omaha e a assimetria do seu sistema de relações. Ao aproximar os dois campos, pretendo evidenciar como o parentesco oferece uma moldura para a política, ao mesmo tempo em que as estratégias políticas tendem a inflectir os cálculos de aliança matrimonial. Bebendo numa fonte comum e partilhando uma moldura idêntica que os constitui, a política em certo sentido se opõe e tenta anular a assimetria produzida pelo parentesco. Por um lado, propõe novos arranjos, ao buscar não os afins, mas os aliados para fazer parentes, na expressão de Lévi-Strauss (1969) e ao oferecer um largo espectro de possibilidades de aliança, o parentesco alarga o campo das estratégias políticas. Por outro lado, ao tentar reproduzir grupos sociais justapostos e equivalentes entre si, a ação política busca afirmar a autonomia de cada aldeia e restabelecer uma simetria primordial.

O dualismo Jê foi tomado como uma tendência de pensar por oposições e, ao incidir sobre o sistema de relações, distingue povo do meu lado e povo do outro lado, como num sistema de duas seções, segundo Maybury-Lewis. O autor trava um debate com o Lévi-Strauss sobre as concomitâncias estruturais do dualismo pois, ao expor o sistema como sendo de duas seções, não seria necessário postular a troca de irmãs ou casamento de primos (1979:244), rebatendo com veemência a assertiva de Lévi-Strauss de que nem a terminologia, nem as regras de casamento coincidiam com uma organização dualista ([1952] 1975:110). Mais do que

isto, a presença de um terceiro termo levou Lévi-Strauss a concluir que "*sob o dualismo e a simetria aparente da estrutura social, se adivinha uma organização mais fundamental que é tripartida e assimétrica*" (: 118).

As duas posições aparentemente irreconciliáveis, conduziram o debate para caminhos distintos: Maybury-Lewis levou sua argumentação para as teorias sociais indígenas que operam dialeticamente, sem repousar necessariamente em nenhuma instituição específica. Ele usa o caso Xerente onde a organização dual continua vigorosa ao tempo que o reconhecimento das metades estava obscurecido. *"Organizações duais são teorias sociais compreensivas, ligando cosmos e sociedade e dando à cultura Jê e Bororo sua estampa característica"* (1992:115). Segundo o autor, estes sistemas não originam descendência nem são funções do parentesco; parentesco e descendência seriam apenas um de uma variedade de princípios usados pelos povos do Brasil Central para recrutar gente para seu sistema de metades. Estes sistemas não podem por isso ser *"computados por um tipo de teoria que Lévi-Strauss demonstrou nas Estruturas Elementares do Parentesco (1949), onde a organização dual é explanada em termos de reciprocidade e aliança de casamento entre grupos de descendência"*, conclui Maybury-Lewis (1992:110).

Sem optar por uma ou outra solução, proponho que o sistema de relações xerente se apresenta dual, na medida em que se trata de duas metades e que a regra é casar com alguém da outra metade. No entanto, para o indivíduo em ação sempre se apresentam três termos, numa estrutura oblíqua que reflete as relações de casamento de seu pai e as relações de seu próprio casamento. O sistema dual se transforma numa estrutura ternária, os afins específicos de Ego cindindo-se em doadores e tomadores, tal como nos sistemas assimétricos.

Os Jê Setentrionais ostentam sistemas de parentesco Crow (Timbira), Crow-Omaha (Apinaye) e Omaha (Kayapó). Devido à oscilação dos primos cruzados e atendendo a uma reclassificação imposta pela nominação, no caso dos Timbira e Apinaye, faz com que os colaterais ou subam ou desçam uma geração. Para os Xerente não se cogitou uma interpretação semelhante, mesmo tendo uma nomenclatura claramente omaha. Antes foram classificados junto com os Xavante, como um sistema de duas seções. Assim, vou retomar a feição omaha do sistema xerente, para uma interpretação comparativa, apoiando-me em estudos de outras regiões etnográficas. Tais são as interpretações de Forge (1971) para o material Iatmul e Abelam da Nova Guiné; ou ainda as interpretações de Bowden (1983) para os Kwoma e de Williamson (1980) para os mesmos grupos. Ali convivem estruturas simétricas e

assimétricas, feição que os autores atribuem ao efeito da terminologia omaha sobre as relações sociais naquelas sociedades. Desta forma, a compreensão da estrutura ternária xerente se tornou mais evidente, pois além de cindir os afins, o sistema bloqueia os parentes matrilaterais imediatos, coíbe a troca de irmãs e imerge o indivíduo numa estrutura local de relações assimétricas por algumas gerações.

Lévi-Strauss (1969), ao contrapor os sistemas assimétricos aos Crow e Omaha, observou que os primeiros transformam parentes em afins e os Crow e Omaha convertem afins em parentes. Os propósitos são simétricos, se invertidos: manter as alianças matrimoniais num círculo de parentes e, no outro, que os parentes ou afins formem laços mutuamente exclusivos, produzindo uma dispersão de alianças. Assim também Héritier (1981) afirma que os sistemas Crow e Omaha apresentam terminologias completas, pois ostentam termos específicos para os afins. Através dos seus dados sobre os Samo, a autora propôs uma regra de aliança para as sociedades complexas, testando um enunciado de Lévi-Strauss (1969) de que estes sistemas "*fornecem a mola de articulação entre as estruturas elementares com as complexas*". Quanto aos Xerente, pode-se evidenciar o efeito de dispersão das possibilidades de aliança, não porque não prescrevam uma categoria – os xerente casam com *krêmzu* - mas por um efeito do que alhures se chamou de unidade de sibling, alargam horizontalmente a categoria de "irmãos" e "irmãs" e a estas se dirigem por *hidba* - irmã, cuja filha é uma *krêmzu*.

O mesmo se pode dizer de outra assertiva do autor "*com o advento dos sistemas Crow-Omaha, a história vem ao primeiro plano da vida das sociedades simples*" (1969:142). Quero entender que a história corresponde ao efeito da ação política. A prescrição define uma categoria muito ampla, as estratégias políticas dos indivíduos e dos grupos podem ser exploradas e ainda assim atender à regra. Com esta última observação já conectamos parentesco com política.

Antes, porém, gostaria de retomar a discussão em torno da simetria ou assimetria do sistema, pois desde que se trata de um sistema de duas seções, ele deveria ser simétrico. Maybury-Lewis ([1965]1970) vai propor prescrição de casamento com a prima bilateral, relevando a proibição terminológica da troca de irmãs. Lévi-Strauss ([1952]1975) suspeitava que o sistema fosse de troca generalizada matrilateral, pois doadores e tomadores não se confundem e a terminologia era consecutiva. Nem uma nem outra solução parece satisfatória. Salisbury (1964) propôs se tratar de prescrição patrilateral, mas esta solução foi descartada por

Maybury-Lewis, por falta de contraste entre patri e matrilaterais. E mais, a assimetria nos termos não significaria necessariamente um sistema assimétrico ([1965]1970:269).

Neste ponto, vou incluir Needham e Lane no debate, para verificar a pertinência da prescrição patrilateral. Propor que o sistema xerente pode ser definido como prescritivo patrilateral evidentemente recoloca a questão da assimetria do sistema. No entanto, tão somente ali onde a história individual estiver em curso, porque o sistema como um todo se apresenta simétrico. Não se trata de um preciosismo de linguagem, os próprios xerente se vêem assim: eles trocam irmãs classificatórias. A assimetria vale para aquelas relações próximas que conectam os indivíduos envolvidos na aliança e que não podem dispor de sua própria irmã para trocar. Se ao nível do sistema os indivíduos trocam irmãs classificatórias, nas relações criadas pelo seu casamento, eles se vêem subordinados irremediavelmente, porque terão tomado de alguém uma filha ou uma irmã real. Atribuo esta feição particular do sistema às trocas assimétricas patrilaterais, associadas à interdição omaha de replicar alianças com a linha matrilateral. Se para Lévi-Strauss (1969) os sistemas Crow e Omaha fornecem a mola de articulação entre as estruturas elementares com as complexas, aqui diríamos mais que elas articulam estruturas triádicas com as dualistas ou os sistemas assimétricos com os simétricos.

O casamento xerente com *krêmzu*, uma prima patrilateral (FZD) ou uma sobrinha (ZD), associado à terminologia omaha, requer uma discussão e sugere uma hipótese. Trautmann e Barnes (1998) retomam a distinção, notada por Lounsbury (1964a), entre o sistema dravidiano e iroquês e os tratam por cruzamento do tipo A e tipo B respectivamente. Para o meu argumento, destaco que no cruzamento do tipo A, ao contrário do tipo B, aparece na terminologia uma regra de casamento bilateral com a prima cruzada. Nas suas conclusões, Trautmann e Barnes reafirmam que as terminologias do tipo B são a base da qual os sistemas unilineares (omaha e crow) surgiram, sendo seus precursores diretos. Estas conclusões são coerentes com a assertiva de Lévi-Strauss de que os sistemas Crow e Omaha não apresentam injunções, ou seja, não casam com parentes, e de Héritier de que estes sistemas apresentam termos específicos para os afins. Para os Xerente, ao contrário, proponho como hipótese uma derivação dravidiana em vez do iroquês, fato que aproximaria os Xerente de uma paisagem amazônica, onde predominam os cruzamentos do tipo A, seja o casamento com primos bilaterais, com inflexão patrilateral.

Para compreender o campo da política se fez necessário caracterizar os grupos que cooperam ou competem entre si pelo poder e que outros autores trataram por facções.

Destaquei ainda a existência de *conjunto de aldeias* (atualmente Postos Indígenas) que tem uma história em comum, se reúnem nas festas indígenas, casam mais freqüentemente entre si e se referem administrativamente a um Posto da Funai. Hoje há 5 destes conjuntos nas T.I. Xerente e Funil. Vou chamar de *turmas* (mais raramente de segmentos) os grupos internos que se opõem entre si, em geral identificadas pelo clã do principal, e que podem constituir novas aldeias. Proponho tomar estas *turmas* e não os *clãs*, como base para a atividade política e faccional. Assim, os clãs apresentam uma permanência no tempo, se encontram espalhados por todas as aldeias e assumem funções precípuas, como intervir nas alianças matrimoniais e na vida ritual. As turmas se localizam no espaço das aldeias, disputam com outras pela hegemonia do poder ou formam novas aldeias. Tanto na atividade faccional, quanto da fundação de novas aldeias, evidencia-se o papel crucial do cacique para liderar sua turma, promover a unidade e a harmonia, aconselhar e induzir à cooperação mútua, prover as necessidades coletivas e buscar melhorias. Selecionei, para entrevistas orientadas, um conjunto de informantes que participaram ativamente ou conduziram turmas em conflito e em processos de segmentação. Com eles levantei o trajeto de vida pessoal, esclareci os eventos concorrentes, datei os sucessivos fracionamentos de aldeias, e determinei em cada situação as relações entre os participantes e os desdobramentos com novas cisões.

Se o parentesco produz a assimetria, proponho que a política represente o esforço de repor a simetria. O parentesco oferece uma moldura para os grupos políticos, cujos membros são recrutados mormente via laços de parentesco. Vimos, porém, que a história já se infiltra, o intervalo da reciprocidade que não é imediata abre espaço para a política, que tem a seu dispor um amplo espectro de possibilidades de aliança para repor a simetria, ao direcionar aos aliados políticos e não a afins predeterminados as futuras alianças matrimoniais.

A pesquisa

A minha pesquisa com os Xerente iniciou em 1999, quando participei do Diagnóstico Etno-Ambiental das Terras Indígenas Xerente e Funil, entre agosto de 1999 e junho de 2000, executado pela OPAN (Operação Amazônia Nativa)[1] e GERA/UFMT (Núcleo de Estudos e

[1] OPAN é uma entidade indigenista, com sede em Cuiabá/MT, fundada em 1969 e que desenvolve trabalhos com povos indígenas na região amazônica, sobretudo nos Estados de Mato Grosso e do Amazonas. Entre os povos atualmente atendidos se encontram os Iranxe, Munku e Enawene-Nawe, no Mato Grosso; e Kulina, Katukina, Kanamari, Deni e Paumari no Amazonas. Para o presente Diagnóstico, a OPAN fez uma parceria com o GERA/UFMT, colocando em campo uma equipe de 8 pessoas, entre membros da OPAN, professores da UFMT e pesquisadores autônomos, contando ainda com algumas pessoas de apoio.

Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado). Juntamente com João Dal Poz Neto, fui responsável pela área de Antropologia do Diagnóstico. Uma das exigências dos órgãos licenciadores da Hidrelétrica Lajeado, em construção no rio Tocantins, 10 km a montante das terras Xerente, o Diagnóstico tinha como fim a elaboração de um Programa de Gestão Territorial para a comunidade indígena. O Diagnóstico foi realizado como um trabalho multidisciplinar, envolvendo pesquisadores das áreas de antropologia, saúde, educação, zoneamento e agro-ecologia. A equipe teve acesso a uma massa de dados secundários e pesquisas anteriores, mas também constituiu um Banco de Dados, a partir de questionários sobre os Postos, as Aldeias, as Casas e os Moradores. O questionário sobre os Moradores gerou um Censo de toda a população, com os indivíduos agrupados por casas e aldeias. Constam ali informações como idade, local de nascimento, clã, metade, filiação, clã dos pais, cônjuge, nome dos filhos; além disso, informações sobre escolaridade, saúde e renda. Para os fins de minha pesquisa de Doutorado tomei como base inicial o Censo que resultou do Diagnóstico, que ao longo desta Tese será tratado como *Censo de 1999*.

Para a presente Tese de Doutorado, retornei a campo, tendo passado 5 períodos de cerca de um mês cada, entre dezembro de 2002 a julho de 2004. Inicialmente, tratei da atualização do Censo de 1999, registrando os nascimentos entre 2000-2003, e aprofundei as genealogias, melhorando as informações a partir dos pais e pais dos pais dos indivíduos, destacando ainda linhagens e laços de parentesco entre os diversos grupamentos sociais. Em segundo lugar, me propus verificar a vitalidade das afiliações a clãs e metades, buscando entender sua importância ritual e política e sua inflexão nas alianças matrimoniais, seja das metades e clãs, seja de outras instituições, como as Associações masculinas (*dakrsu*) e a nominação feminina.

Tenho assim um Banco de Dados, com informações até julho de 2003 que, contudo, foi atualizado apenas para 70% da população. Construí ainda uma Tabela de relações de casamentos. Considerei *casamento* todas as vezes que alguém se declarasse casado no dia do censo e todos os casais que geraram filhos. Mesmo assim, tomei o cuidado de separar os casamentos "atuais", pessoas que se declararam casadas no ato do Censo de 1999, e os "referidos" pelos indivíduos, cujos pais ou cônjuges eram falecidos ou estavam separados no dia do Censo. Nesta tabela ainda constam casamentos "pretéritos", dos quais se tem apenas notícia, não havendo descendente direto vivo; e, enfim, os casamentos posteriores, com a ressalva de que não se atingiu toda a população. Neste aspecto a Banca de Qualificação me orientou a não utilizar o Banco de Dados para minhas análises, mas me ater ao Censo de

1999 e foi o que fiz. A Tabela de Casamentos permite realizar cruzamentos com a tabela de indivíduos para verificar as trocas matrimoniais entre clãs e metades, exo- e endogamia de clã e de metade, casamentos isogeracionais até 3º grau e os casamentos oblíquos (avunculares, amital e com netos/as).

O fato de ter participado do Diagnóstico Etno-ambiental facilitou o meu contato com os informantes, seja pelo conhecimento das pessoas, em especial dos caciques, seja pelos dados preliminares – Censo de 1999 – de que já dispunha, mas sobretudo porque era reconhecido como um interlocutor que já havia estado com eles. Evidentemente o fato ser identificado com um programa em andamento cria também dificuldades, pois todos desejam discutir aspectos do programa, fazendo sua avaliação crítica e até propor uma reorientação.

A cidade de Tocantínia é a porta de entrada para conhecer os Xerente, ali eles circulam diariamente, muitos tem casa na cidade, onde estudantes e aposentados residem temporariamente, dois programas e duas associações indígenas com funcionários contratados resulta em grande fluxo de pessoas pela cidade. Em Tocantínia, facilmente se tratarão os assuntos ligados aos programas em andamento, mas sobre outros temas não se obtém maiores informações, mas para saber mais, é preciso participar da festa ou visitar a aldeia. Vários deles me convidaram e assim visitei a maioria das aldeias, nem que fosse por algumas horas. Noutras me demorei mais, em geral alguns dias, retornando mais de uma vez, quando então mantinha conversas sobre as instituições e os rituais, sobre termos e formas de tratamento; ou, quando com caciques, sobre a trajetória de vida, a constituição e governo da aldeia. No quadro a seguir constam os principais informantes.

Entre janeiro e julho de 2003, atualizei o Censo de 1999 e assim tenho um Cadastro com um total de 2.330 registros, sendo que 1987 indivíduos vivem nas aldeias e nas cidades de Tocantínia e Miracema; 249 são falecidos; e 94 são citados, em geral como progenitores, entre regionais e indígenas, cujo paradeiro é ignorado ou residem com outros povos indígenas. Estes últimos também receberam um código. No Cadastro de Casamentos tenho 694 registros, datei os casamentos através da data de nascimento do filho mais velho (encontrado) do casal, abri um campo para identificar a relação genealógica quando possível, indicando ainda se a relação é “atual” (Censo de 1999), “referida” (entre separados, viúvos ou genitores dos indivíduos encontrados), ou “posterior”, dos casamentos após 1999.

Projeto: Política e Parentesco entre os Xerente Trabalho de Campo			
Período	Local/Aldeias	Informantes principais	Atividades/Assuntos
1999-2000	TI Xerente e Funil	Visita a todas as aldeias e casas	Diagnóstico Etno-ambiental: Censo, Reuniões nos Postos e com órgãos públicos. Formulação de um Programa de Gestão.
3 a 17/12/2002	Cidade de Tocantínia	Prof. Sowate, Diretores das Associações	Atividades da AIA e da AIX; Terminologia de relações.
6 a 30/01/2003	Cidade de Miracema e aldeia Brejo Comprido	Getúlio Darêrkekwa	Genealogias, rituais, divisões clânicas. História de vida.
12/04 a 9/05/2003	Aldeias Salto, Boa Esperança, Traíra, Mirassol, Krite. Funil .	Smĩkadi, Krãrãte, Romkrã, Sõiti, Sõzê, Ktâpomẽkwa	Censo, Assentamentos, formação das aldeias, rituais, nominação feminina, chefia.
5/7 a 2/8 de 2003	Aldeias Traíra, Varjão, Baixa Funda, Rio Preto e Morrinho. Posto do Sono.	Romkrã, Mmĩrko, Wazakru, Srêmptowẽ, Wazase	Rituais, nominação feminina, segmentação e formação de aldeias; chefia, terminologia. Trajetórias de vida.
1-18 /12/2003	Aldeias Porteira, Vão Grande e Traíra, Cidade de Miracema.	Sõware, Dbazanõ, Simnãkru, Wazase	Terminologia, formas de tratamento, formação de aldeias, chefia. Associações indígenas.
13/07 a 6/08 de 2004	Aldeia Aldeinha e Traíra	Simrĩpte, Srêzasu, Kasuwamrĩ, Romkrã, Wazase.	Trajetória de vida, Darksu (associações); Nominação masculina e feminina; Padi; relações entre clãs dasisdanarkwa

Além disso, trabalhei com cerca de 15 informantes principais: entrevistas dirigidas com caciques e ex-caciques, dirigentes de associação; sobre trajeto de vida, seqüência de cisões, participação nestes eventos. Com outros colhi informações sobre terminologias e formas de tratamento, rituais de nominação e outros, além da participação pessoal em algumas festas indígenas. Tudo resultou em gravações ou simplesmente anotações em diário de campo. À medida que avançava o trabalho de campo, organizei estes materiais em arquivos. Além do Banco de Dados, tenho assim nove arquivos, entre 6 e 13 páginas sendo que um atingiu 26 páginas, todos em espaço simples. Estes arquivos de texto contêm entrevistas, anotações das impressões e *insights* pessoais, conversas com inúmeras pessoas e diagramas de relações.

Em campo, tive oportunidade de participar de várias festas indígenas. Estas festas atualmente duram de cinco a dez dias e envolvem um conjunto de atividades, como as *danças de pajé* que ocorrem sempre à noite; a *nominação feminina* que acontece todos os dias pela manhã e à tarde; as corridas de toras pequenas, da qual participam homens e mulheres, ocorrem ao longo dos dias da festa. Como evento central, a *nominação masculina* e, ao final, a *corrida da tora grande* encerra a festa, quando somente os homens participam, organizados em

dois times esportivos. Todos os participantes se pintam com os motivos de seu clã, sendo que grande parte dos rituais sempre requerem a presença das duas metades que se complementam para préstimos mútuos, como imposição de nomes e troca de comidas.

Participar destas festas me permitiu entender melhor alguns rituais, de resto já descritos por outros pesquisadores. Os nomes masculinos acompanham a patrilinha, de avô para neto e sobrinho-neto. Os nomes femininos são conferidos pelas quatro Associações masculinas (Nimuendaju, 1942; Farias, 1990). Esta prática, segundo Lévi-Strauss, poderia sinalizar para um sistema de aliança matrimonial, com associações endogâmicas, funcionando como classes matrimoniais, superpostas a metades exogâmicas, uma metade reclamando as filhas da outra ([1952]1975:113). Entre os Timbira, onde os nomes são associados a metades cerimoniais e conferem amigos formais, a troca de nomes numa geração parece abrir a possibilidade de troca de cônjuges na geração seguinte (Ladeira, 1982; Melatti, 1973). Nos Mẽbêngôkre, como aponta Vanessa Lea, uma mulher elege um amigo formal para casar com a filha dela. Ali a amizade formal parece transmitir a afinidade, ou possibilitá-la ao camuflar outras relações, pois há preferência de casamento de um homem com a filha da amiga formal (sua e de seu pai) (Lea, 1995:331-2).

No entanto, se as Associações Xerente (*dakrsu*) presidem a nominação das meninas, os dados atuais indicam que o nome é cedido pelas tias paternas, mediante um pagamento oferecido pelo tio de amarração (MB) da nominada[2]. Ao lado das Associações, enfatizam-se as duas metades exogâmicas interagindo, cada nominada terá sempre uma "parceira" da outra metade, recebendo o mesmo nome simultaneamente. Os cantos para conferir nomes, no entanto, pertencem às Associações masculinas, servindo cada canto para um conjunto de nomes, oferecendo a idéia de que cada Associação possua um estoque de nomes femininos. Estes dados, porém, não me permitiram inferir preferências matrimoniais.

Sobre a grafia da língua xerente

A língua xerente faz parte do tronco macro-jê. Deve-se a Rinaldo de Mattos, pastor e lingüista, uma *análise fonêmica*, publicada pelo Instituto Lingüístico de Verão (Série Lingüística, No. 1, 1973); mais recentemente, Wanda Braidotti Krieger e Guenther Carlos Krieger organizaram o ***Dicionário Escolar Xerente/Português; Português/Xerente***. Nesta obra os

[2] Tio de amarração é *nõkrêmzukwa*, ou dono *da sobrinha* que ele "amarrou" ao nascer, com uma cordinha de tucum. Este tio é responsável pela socialização da sobrinha amarrada e, entre outras atribuições, preside a cerimônia do casamento, quando amarra um colar com dente de capivara na noiva.

autores oferecem um esclarecimento sobre a grafia e pronúncia da língua, merecendo ser destacado o que segue: O alfabeto prático se compõe de doze consoantes, nove vogais orais e cinco nasalizadas. Consoantes: b, d, h, k, m, n, p, r, s, t, w, z; vogais orais: a, â, e, ê, i o, ô, u, û; vogais nasais: ã, ẽ, ĩ, õ, ũ. Quanto à pronúncia, destaco como segue: /h/ de “horse” em inglês; /k/ de “Kaiser” em alemão; /r/ “barata” em português; /s/ “sapo” entre /s/ e /ch/ em português; /w/ “water” em inglês; /z/ “zebra” entre o /z/ e o /j/ do português; /â/ pronuncia-se um ô sem arredondar os lábios; /e/ “café” em português; /ê/ “vê”; /o/ “avó”; /ô/ “avô” ; /û/ “u” sem arredondar os lábios. A sílaba tônica é a última da palavra. As vogais nasalizadas são sempre marcadas com til e nos ditongos em que duas vogais são nasalizadas, o til sobre a primeira vale para as duas.

Finalmente, quando propõe alguns pontos sobre GRAMÁTICA XERENTE, para professores Xerente, o P. Rinaldo de Mattos ensina que existe uma classe de substantivos obrigatoriamente possuídos e entre estes estão os termos de parentesco, que exigem pronomes pessoais, destacando-se *ĩ*- (1ª pessoa singular), *ai*- (2ª pessoa) *wa*- (1ª pessoa não singular).

Dito isto, devo esclarecer que adoto a grafia do Dicionário Escolar, a não ser em citações de autores que usem grafia distinta, sobretudo para os clãs, metades, associações e nomes próprios. Quanto aos termos de parentesco, anteponho (-)hífen aos termos, indicando que eles requerem pronomes pessoais possessivos. Assim, em vez de *ĩ*-zakmõ, *ĩ*-mumã, *ĩ*-hidba (meu genro, meu pai, minha irmã), de preferência, registro apenas *-zakmõ, -mumã, -hidba* etc.

Outras convenções

	indivíduo do sexo masculino		indivíduo do sexo feminino
	indivíduo do clã wahirê		indivíduo do clã kuzâ
	indivíduo do clã krãiprehi		indivíduo do clã kbazi
	indivíduo do clã krozake		indivíduo do clã krito

Glossário

Metades e clãs - aparecem em formas alternativas na literatura, como estão abaixo:

Metades (ou lado)	**Clãs (ou partidos)**
Ĩsake (Sdakrã, Wairi, Wahirê) - traço	Wahirê (wairi)
	Krãiprehi (kremprehi, krẽprehi)
	Krozake (krozakéisaptoré, krozakétopa...)
Dohi (Siptato, Doi), - círculo	Kuzâ (kuze)
	Kbazi (isrõ)
	Krito (prase, klitó)

Dakrsu - as associações ou sociedades masculinas: Krara, Annõrowa, Akemhã, Krierikmõ; se alinham duas a duas para formar as metades esportivas (*Steromkwa* e *Htamhã*).
Ikrsu – minha Associação.
Ainõwapté - sociedade das mulheres
Steromkwa e *Htamhã* – times masculinos para a corrida de toras, que se pintam com motivos imitando a sucuri e a tartaruga, respectivamente.
Dasisdanãrkwa é o clã confrontante na outra metade; chamado de respondedor, aquele que tem o "*dever de resposta*".
Hidba – irmã (falante do sexo masculino);
Warã - pátio central da aldeia
Wawẽ - se referem assim aos anciãos, detentores das tradições.

Termos de parentesco recorrentes:
Krêmzu – filho/a da irmã ou da irmã do pai.
Nõkrêkwa – irmão da mãe e o filho deste (MB, MBS)
Nõkrêmzukwa – tio de amarração; obs:*Tio* na fala dos informantes se trata do tio materno que pode ser o "tio de amarração" da sobrinha (ZD).
Ĩtbê – tia paterna (FZ). *Tia*, na fala nativa, sempre indica a tia paterna. Assim, "*o tio de amarração enfeita sobrinha na presença das tias que dão cobertura*".
Pikõ – mulher; *pikõiti* – neta, alguém na 2ª geração descendente;
Ambâ – homem*; ambâdi* – neto, alguém na 2ª geração descendente.
Bremĩ /Baknõ - filho/filha do "irmão" (falante masculino)
-Natkŭ – mãe ou irmã da mãe
-Mumã – pai ou irmão do pai
-Kumre -nõrê = imão/ã mais velho e mais novo, respectivamente.

***Dasĩpsê* - festa indígena**
Šipsa - na acepção nativa é o rapaz que não conheceu mulher, a quem se referem também por *donzelo*
Kwatbremĩ – os meninos que serão nominados na festa.
Peĩkwa - oficiais da aldeia que atuavam como conselheiros e pacificadores

I - OS XERENTE:

Apresentação histórica, padrões de assentamento e e organização social

Os povos da família lingüística Jê são classificados do ponto de vista geográfico como Setentrionais (os Kayapó, os Timbira, os Suyá, os Kren-akarore ou Panará), como Centrais (os Xerente, os Xavante e os Xakriabá, também conhecidos como Akwẽ) e os Jê Meridionais (os Kaingang e os Xokleng).

Os Xerente se localizam no município de Tocantínia - TO, cerca de 70 km ao norte da capital, Palmas, entre o rio Tocantins e seu afluente à margem direita o rio do Sono. Eles ocupam as áreas indígenas denominadas T.I. Xerente (delimitada pelo Decreto 71.107 de 14/09/72, demarcada pelo Decreto 76.999 de 8/01/76 e homologada pelo Decreto 97.838, de 16/06/89, com extensão de 167.542,105 hectares) e a T.I. Funil (delimitada pela Portaria 1.187/E/82 de 24/02/82 e homologada pelo Decreto 269 de 29/10/91, com extensão de 15.703,797 hectares), totalizando 183.245,902 hectares.

No Censo de 1999, a população Xerente era de 1850 indivíduos, distribuídos em 34 aldeias e nas cidades de Tocantínia e Miracema. As aldeias localizam-se ao longo dos cursos de água, entre uma paisagem de cerrado e mata de galeria. Algumas eram aldeias grandes, Porteira (167), Salto (158), Funil (186), Rio do Sono (104) e Brejo Comprido (80), mas a maioria contava com contingentes em torno de 50 pessoas, havendo assentamentos bem menores, todos reconhecidos pelo status de aldeia. Consideramos aldeia um grupo social politicamente autônomo, com seu cacique, sendo reconhecida como tal pelos demais e pelos órgãos públicos. Sobre a população da cidade, o censo de 1999 indicava 98 pessoas em Tocantínia e 6 em Miracema. A população urbana certamente estava sub-estimada e ela cresce a olhos vistos, sendo Tocantínia seguramente a maior “aldeia”, entre estudantes, aposentados e funcionários das duas Associações Indígenas e de dois programas de assistência ao povo Xerente. Com efeito, a AIX – Associação Indígena Xerente está conveniada com a FUNASA para prestar assistência à saúde e a AIA – Associação Indígena Akwẽ, conveniada com a Funai para contratação das pessoas que atuam no âmbito do PROCAMBIX – Programa de

Compensação Ambiental Xerente, em execução desde 2001. Quanto aos estudantes, consta que em 2004 eram 140 alunos matriculados no Colégio Frei Antonio em Tocantínia e todos eles residem ainda que temporariamente na cidade.

Todas as aldeias têm acesso por estrada em distâncias que variam de 10 a 75 km da cidade de Tocantínia e o fluxo para a cidade é constante. As aldeias se agrupam em 5 regiões, formando conjuntos que se referem cada qual a um Posto da Funai. Nas primeiras décadas do século passado, os Xerente habitavam três regiões, relativamente isoladas uma da outra, referidas a Postos do SPI e depois à FUNAI (vide mapas, adiante p. 35 e 40).

No presente capítulo farei uma apresentação dos Xerente, compulsando alguns estudos sobre as fontes dos séculos XVIII e XIX. Devo desde logo esclarecer que, ao referir estes estudos, não pretendo fazer qualquer contribuição à pesquisa histórica, tão somente ordenar alguns eventos para oferecer um quadro de fundo sobre o qual os Xerente se moveram neste período. Em seguida, darei destaque a eventos alcançados pela memória, como o trabalho dos freis capuchinhos, a partir de 1850, e as viagens ao Rio de Janeiro e São Paulo, no final do Império e nos primórdios da República. Para o século XX existem relatos mais precisos sobre a localização de aldeias, sua população e a relação com o território atual. Nesta parte farei constar informações sobre a população atual, sua distribuição pelas aldeias, pertencimento às metades e aos clãs.

Finalmente, um tópico sobre a organização social, uma referência aos rituais com destaque para as festas indígenas – *dasĩpsê* - a forma eminente de se auto representar e afirmar um modo próprio de ser, ao condensar um conjunto de atividades rituais que se sucedem e se entrelaçam no curto espaço temporal da *dasĩpsê*. A noção nativa de respeito encerra este capítulo para perpassar o restante da Tese.

1. Apresentação histórica

a) Os Xerente em Goiás e Tocantins, nos séculos XVIII e XIX

A Capitania de Goiás foi desmembrada de São Paulo em 1749, sendo seu primeiro Governador Dom Marcos de Noronha e a capital Vila Boa de Goiás. Na segunda metade do século XVIII, a mineração entrava em decadência e a necessidade de novas terras e mão-de-obra para a agricultura, reacenderam conflitos com os grupos tribais. O Marquês de Pombal, a partir de 1755, entre outras medidas, criou as Companhias de Comércio e impôs uma política de integração, através dos aldeamentos, sob a direção de diretores leigos, em lugar dos

jesuítas que foram expulsos em 1759. A política de aldeamentos tornou-se a tônica deste período, quando relatos de conflitos com grupos Xavante e Xerente já começam a aparecer na documentação histórica.

Esta documentação foi compulsada, entre outros, por Nimuendaju (1942), Chaim (1983), Karasch (1992), Lopes da Silva (1992), Ravagnani (1991) e Farias (1994b). Sobre a política de catequese e cativeiro empreendida em Goiás, até fins do século XIX, temos o ensaio de Mary Karasch (1992), que utiliza largamente as informações contidas nos discursos e relatórios de presidentes da província. Segundo ela, após as reformas de Pombal na década de 1750 e na vigência do Diretório (1757-98), os índios, já sob diretores leigos, resistiram ao trabalho escravo, fugiram e começaram a atacar o gado, fazendas e cidades mineiras (1992: 398). Punições foram autorizadas e em 1788 foi fundado o Aldeamento do Carretão, distante 20 léguas da Vila Boa de Goiás, após a guerra movida contra os Akroá, Xakriabá e Xavante, pelo Governador Tristão da Cunha.

Segundo Aracy Lopes da Silva, datam do século XVIII, ao se intensificarem as bandeiras em busca de jazidas de ouro na região do Tocantins e Araguaia, as primeiras referências documentais acerca de grupos Xerente e Xavante, notando-se já suas semelhanças lingüísticas e culturais e relações mútuas. A resistência que estes e outros povos ofereceram à invasão de seus territórios, suscitaria reações, díspares muitas vezes, do poder público e dos colonizadores, em que se alternavam guerras de extermínio, aldeamentos e proselitismo missionário. Acrescidos à emergência de epidemias virulentas, foram estes os principais fatores que levaram ao acentuado declínio demográfico da população indígena e, inclusive, a extinção de vários povos que habitavam o centro-oeste brasileiro (Lopes da Silva, 1992: 364-365).

Agenor Farias (1994b) também assinala que desde a criação da Província de Goiás em 1749 intensificaram-se os esforços para a redução dos grupos tribais, fundando-se os Aldeamentos de São José para os índios Acroá da aldeia do Duro, em 1775; a Aldeia Maria em 1780 para os Kayapó[3]; Carretão ou Pedro III em 1788, para os Xavante; Salinas ou Boa Vista em 1788, para os Xavante e Javaé que saíram de Carretão; Aldeia Beira Alta, na ilha do Bananal, para os Javaé e Karajá em 1775; e Aldeia de Francisco Xavier, a três léguas da aldeia S. José, para os índios Xakriabá e Acroá; e Aldeia Graciosa em 1824, à direita do rio Tocantins para os índios Xerente.

[3] Aqui se trataria dos atuais Panará, conforme informação pessoal de Vanessa Lea, na Banca de Defesa.

A maioria dos autores concordam sobre o fracasso da política de aldeamentos em Goiás, apontando como causas a má administração, os maus tratos infligidos aos índios, a falta de clérigos e seu desentendimento com as administrações militares e, enfim, o declínio da produção mineral. De tal forma que a Carta Régia de 5/9/1811 reitera a necessidade de pacificar, mas quando isso não fosse possível, a guerra aos grupos tribais seria legal. Farias (1994b:27-29) assinala então uma relação defensiva, através da criação de Presídios Militares, citando São José das Barras e Santa Maria do Araguaia. Este fora construído em 1812 e destruído no ano seguinte por uma federação de índios Xerente, Xavante e Karajá.

Karasch diz que, mesmo após a Independência, a política indigenista regional pouco se alterou:

> *Em Goiás, novos colonos e criadores de gado continuavam a 'desinfestar' a província de seus índios não assimilados, escravizando a quantos podiam, isto é, mulheres e crianças, e destruindo as florestas que os abrigavam. Os índios ficavam sujeitos aos novos invasores, fugiam pelo Araguaia para refugiar-se a oeste do rio, ou então morriam nas violentas guerras do período. O fato de tantos terem sobrevivido aos longos anos de domínio luso-brasileiro em Goiás é prova da força das estruturas sócio-políticas indígenas, que permitiram a alguns resistir a guerras, conquista e escravização* (Karasch, 1992: 397).

De acordo com Karasch (1992: 405), o Decreto de 25 de abril de 1857 passou efetivamente a Administração das aldeias aos missionários para sedentarizá-los, ensinar a religião e educá-los. A vinda dos Capuchinhos italianos levou à fundação, entre 1841-72, de S. Vicente da Boa Vista (1841), S. Joaquim do Jamimbu (1845), Santa Maria do Araguaia (1845), S. Pedro Afonso (1849), Teresa Cristina (1851) e a Missão de Xambioá (1872).

Foi em 1851 que o capuchinho italiano frei Rafael de Taggia fundou, na margem direita do rio Tocantins, a povoação Theresa Christina (depois Piabanha; hoje Tocantínia), e ali reuniu 2.139 Xerente e Xavante, conforme o censo parcial a que procedeu. Tal número, diz o missionário, é "*aproximativo, sendo quase impossível offerecer uma relação exacta, pois em nenhum tempo acham-se juntos*" (Taggia, 1856: 119-120):

Anos	**Homens**	**Mulheres**	**Total**
Abaixo de 4 anos	157	222	379
De 4 a 8 anos	122	204	326
De 8 a 16 anos	180	219	399
De 16 a 24 anos	172	198	370
De 24 a 40 anos	104	153	257
Acima de 40 anos	209	199	408
Soma	*944*	*1195*	**2139**

Quadro 1 – Censo dos Xerente e Xavante, in Taggia, 1856

Acrescenta frei Taggia que estes povos foram "*muito dizimados pelas epidemias freqüentes, e nas invasões das Bandeiras; porém, como são muito prolíficos, e continuando a viver em paz, ficaram vistosamente aumentados".* Recomenda assim que o governo providencie o sustento dos mesmos, *"tanto mais que os produtos de casa vão ficando diminuídos*" (Taggia, 1856: 120).

A respeito da aldeia de Piabanha, temos as seguintes notícias compulsadas por Karasch (1992: 408):

> *As três outras aldeias (Piabanhas, Pedro Afonso e Boa Vista) ficavam na região do Tocantins. No início da década de 1880, eram administradas por Antonio Fleury Curado. Piabanhas (ou Teresa Cristina), fundada para 3800 Xerente e Xavante em 1851, no município de Porto Imperial, ainda era uma aldeia relativamente bem-sucedida em 1880. Em 1852, frei Rafael de Taggia registrou 2139 Xavante e Xerente na aldeia, que em 1874 abrigava 3 mil Xerente e Krahô. Seis anos depois, apenas 2 mil Xavante e Xerente eram contados em Piabanhas, habitando 220 casas cobertas de palha, e vivendo da pesca, agricultura e navegação fluvial. A aldeia tinha uma escola primária com 31 crianças, uma capela e um missionário residente, frei Antonio de Gange. Em 1886 apenas cem lares restavam, com 1500 'almas', das quais quase a metade (setecentas) tinha sido batizada em 1882. No final do século, restavam algumas centenas de Xerente; todos os Xavante estavam 'extintos'*.

Sobre o cisma entre os Xavante e Xerente, no século XIX, restam ainda muitas dúvidas. Os dois povos são citados lado a lado, alguns os apresentando como povos distintos (Alencastre 1865: 92-97) ou ainda sendo um sub-grupo do outro, mas sempre ocupando o mesmo território. Para Ravagnani (1991) Xerente e Xavante são subdivisões de um mesmo grupo, que a partir do início do século XIX formam dois grupos distintos, mas bastante próximos culturalmente.

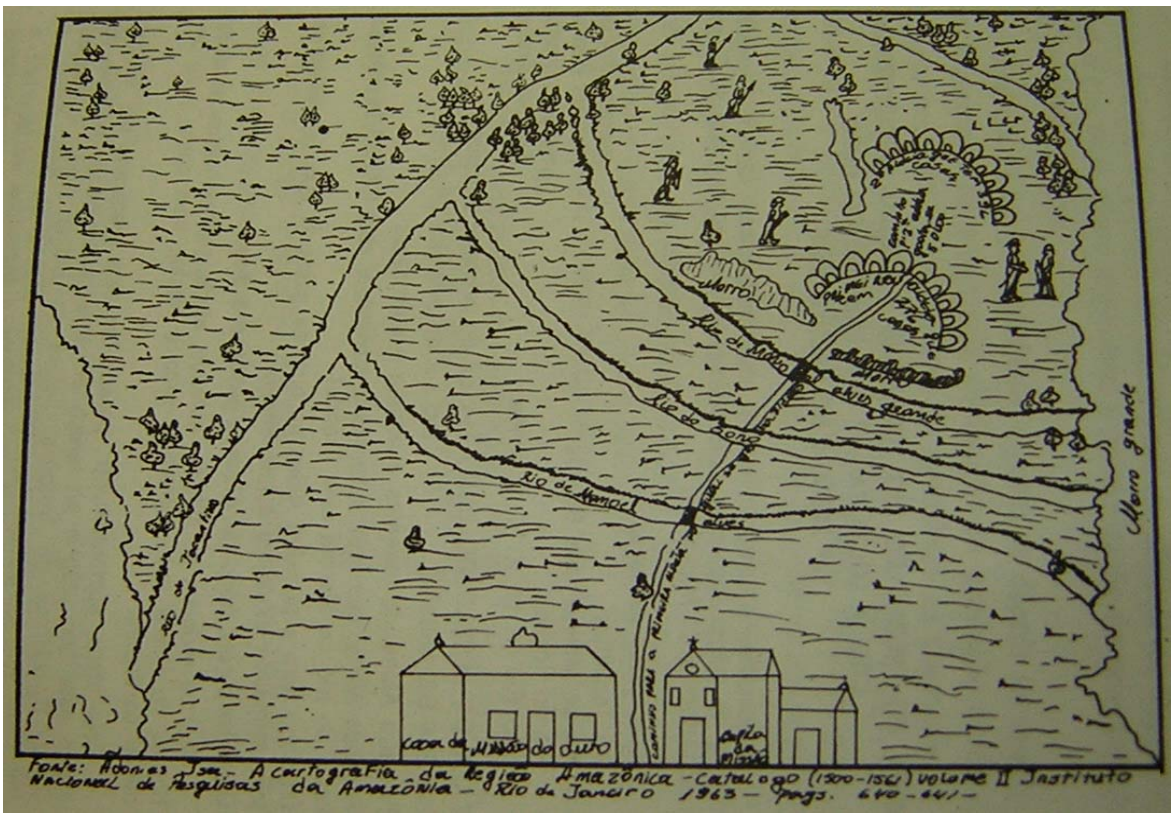
Nos *Annaes da Provincia de Goyas*, redigidos por José Martins Pereira de Alencastre, comprova-se que os Xerente habitavam, nos começos do século XIX, as caatingas e charnecas do médio Tocantins, entre os rios Manuel Alves Grande e Manuel Alves Pequeno, e eram ainda encontrados nos sertões do Duro em 1810, quando foram submetidos pelo "capitão" Fernando Delgado Freire de Castilho, que governou Goiás de 1809 a 1820 (Alencastre, 1864-65, apud Magalhães, 1928: 8). Para o ano de 1812, o padre Luiz Antônio da Silva e Souza anotou em sua *Memória* as seguintes informações sobre os Xerente e os Xerente "de-Quá":

> "*Nação que existe acima da cachoeira de Lageado, no Tocantins, e se estende até os sertões do Duro, entre o Rio Preto e Maranhão, aonde têm sete aldeias: são valentes e trabalhadores*" (Silva e Souza, 1849, apud Magalhães, 1928: 6).

Em 1819, Johann E. Pohl refere-se a três aldeamentos de Xavante e Xerente, à esquerda do Tocantins; mas havia também evidências de outras aldeias, como Panela de Ferro (Pohl, 1976). Em 1824, o brigadeiro Raymundo J. da Cunha Mattos estabeleceu para os Xerente a aldeia Graciosa, localizada ao norte de Porto Nacional, cuja população alcançou 800 pessoas poucos anos depois (Cunha Mattos, 1874-75, apud Karasch, 1992: 402). De acordo com as anotações do brigadeiro, os Xerente então ocupavam os seguintes pontos do território goiano: abaixo das ilhas da Balisa, no rio do Sono; a aldeia do Cocal Grande, à margem direita do rio Manuel Alves Grande; e o sertão, desde Registo até as serras Mangabeiras e Figueiras (Cunha Mattos, 1874-75, apud Magalhães, 1928: 9).

Note-se que neste e noutros relatos[4] os Xerente se encontram sempre na região do Rio do Sono, no sertão do Duro, nos rios Manuel Alves Grande e Pequeno, região onde estavam os Xakriabá e Akroá, talvez um século antes, nos Aldeamentos de São José e São Francisco. Justamente desta região, os Xerente foram trazidos para a Aldeia Graciosa pelo Brigadeiro Cunha Mattos em 1824. Os Xavantes, por sua vez, aparecem em territórios contíguos aos Karajá e Javaé, deslocando-se do Carretão ao Bananal, entre os rios Araguaia e Tocantins. Isso permite propor que os Xavante, embora cultural e geograficamente próximos dos Xerente, devem ter ocupado a mesopotâmia Tocantins-Araguaia. Não impede que eles também tenham participado da experiência de Teresa Cristina, mas ali não permaneceram.

[4] E em 1897 o viajante Henri Coudreau registrou os Xerente na região do rio do Sono, "*onde estão repartidos em 7 aldeias, 5 à margem esquerda do Tocantins e 2 à margem direita*" (Coudreau, 1897, apud Magalhães, 1928: 17).



Mapa 3 - Localização das Missões do Duro, na 2ª metade do século XVIII,

Com os rios Tocantins e seus afluentes da margem direita: rio Manuel Alves, rio do Sono e rio Manoel Alves Grande. A casa da missão ao Sul e o caminho para a 1ª aldeia de S. José (dos Akroá) e de lá para a 2ª aldeia de S. Francisco (dos Xakriabá). À direita o Morro Grande, sempre citado pelos Xerente (in Chaim, 1983:109).

Lopes da Silva (1992: 365) propõe uma interpretação para a cisão Xavante e Xerente. Segundo a autora, no quadro de invasão crescente de seus territórios e o estabelecimento de arraiais nas proximidades de suas aldeias, acirraram-se naturalmente as disputas internas quanto às estratégias mais adequadas a adotar, e deram curso a dissidências e cisões: alguns grupos Xavante rejeitaram o “convívio com o branco” e atravessaram o Araguaia em direção ao rio das Mortes.

Temos ainda uma informação do padre Gallais (1942: 129): a facção dos índios que se dirigiu para o rio das Mortes o fez para conservar sua autonomia, hábitos etc. os quais seriam absorvidos pelos cristãos, em face da evangelização que realizava o capuchinho Antonio de Ganges (apud Souza, 1953:2). Como efeito, no final do século XIX não se conta nenhum Xavante em Teresa Cristina.

Agenor Farias resume que a presença Xerente era delimitada ao norte com os Krahô, ao sul faziam fronteira com os Kayapó[5] na região do rio Parnaíba; a oeste, com os Karajá e Javaé. A leste, os Xerente confundiam-se durante o século XIX com os Acroá e com os Xakriabá, também Akwen-Jê Centrais (Farias, 1994b:32). Já no final deste século, suas aldeias aparecem abaixo da cachoeira do Lajeado em ambas as margens do rio Tocantins e rio do Sono.

b) Memória xerente sobre a sua civilização

Temos então que no século XVIII, quando se citam pela primeira vez os akwẽ, e até meados do XIX, os Xavante e Xerente embora distintos, ainda ocupavam o mesmo território ou territórios contíguos, além de apresentarem semelhanças culturais notáveis. A partir de meados do século XIX, os Xavante são aqueles grupos que, tendo sido aldeados ou não, migraram para o Oeste, atravessaram o rio Araguaia e se estabeleceram no rio das Mortes, no Estado de Mato Grosso.

Ao norte da Cachoeira do Lajeado (ou Funil), em ambas as margens do rio Tocantins e do Sono, confrontando ao norte com os Krahô, nos encontramos em território dos Akwen hodiernamente denominados Xerente. Direta ou indiretamente, eles viveram a experiência de aldeamento de Thereza Christina, fundado em 1851 pelo frei Rafael Taggia, cujo trabalho prosseguiu com frei Antonio de Ganges. Data deste período a memória sobre alguns episódios protagonizados pelos Xerente e que lançam luz sobre sua realidade atual. Segundo Nimuendaju, "*de todas as tribos que eu conheci, os Xerente são os únicos com algum senso de solidariedade racial, transcendendo diferenças lingüísticas e guerras tribais. O deus Sol, Waptokwá, é o pai de todos os índios*... (1942:9). Hoje eles se identificam como *Xerente* ou *Akwẽ,* este último termo traduzem por "gente" e assim, segundo alguns, poderia se estender a todos os índios enquanto eles próprios seriam os *Xerente*. Curiosamente, num vocabulário de 1925, encontro traduzido Cherente por *akwe kutabi* (Nimuendaju, 1929:28), expressão que usam atualmente para enfatizar que alguém é Xerente puro ou verdadeiro.

O nome masculino *Hêsukamẽkwa*[6] parece estar ligado à chegada da Missão. Segundo Romkrã, teria sido um papel que o missionário prendera num pau e que foi achado por um tal Zé da Mata, provavelmente um regional que já sabia ler. No papel dizia que o padre vai

[5] Também aqui se trata dos atuais Panará.
[6] Significa "*jogou o papel*". Diversos nomes masculinos apresentam a terminação -*mẽkwa* e significa jogar fora, tal como *Ktâpomẽkwa* (jogar a enxada); *Nrõmẽkwa* (jogar o coco); *Sepkrtumẽkwa* (joga o caldo); *Wdêmẽkwa* (jogador de pau); *Wakõmẽkwa* etc.

descendo (para Carolina-MA) e queria saber se um índio poderia acompanhá-lo. Zé da Mata chamou os mais velhos e, por causa do papel, lhe colocaram o nome de *Hêsukamẽkwa*; foram com ele até os Krahô onde estava o padre. Queriam flechar os Krahô, mas Zé da Mata não deixou. O padre estava lá cozinhando carne para o pessoal comer, mas os Xerente não gostaram do cheiro da carne. Zé da Mata entrou lá, conversou com o padre, levou carne, rapadura, levou ferramenta, distribuiu para os Xerente. O pessoal, porém, jogou rapadura, carne, jogou ferramenta. Voltaram sem nada, somente Zé da Mata trouxe as coisas, mas depois foi ensinando os Xerente como trabalhar. Romkrã lembra que eles ficaram com medo de se aproximar do missionário, porque "*uma vez o branco cercou um lugar assim de pedra, deixou uma porta só ...*"[7]

As narrativas xerente dão conta de que os antigos andavam muito, chegando até Minas Gerais, à Bahia e ao Rio de Janeiro, em viagens que duravam meses e anos às vezes. Alguns lugares receberam denominações na língua, como conta Sõiti. Diz que seu pai veio da Bahia,

> *Por isso colocaram Baihâ que é nome da cidade Bahia. Vieram, passaram em São Paulo, ficaram uns tempos, correndo com tora, lá colocaram o nome como Waikaiora. De lá desceram até o Rio de Janeiro, colocaram o nome de Srêmptowẽ. Desceram, Brasília, Luziânia, vem descendo aqui, Palmas* (capital) *era uma aldeia*[8]*. De lá passaram em Miranorte, era uma aldeia também* (Providência). *Depois desceram, aqui para baixo foi uma aldeia, até rio dos Bois também foi uma aldeia. Para cá* (lado Oeste)*, neste Morro Perdido, foi uma aldeia grande. Veio se afastando do morro, o branco vinha acochando, até passar para este lado. Ai ficaram aqui, no lado de cá do rio Tocantins e rio do Sono. Juntou de novo todo mundo. Mas de primeiro era muito Xerente* (Sõiti, maio/2003).

Uma outra versão da sua origem indica como local o Morro Perdido, próximo ao Rio Araguaia. Sõware se apresenta como Krito, segundo Nimuendaju (1942:19) uma tribo incorporada, que originalmente morava, junto com os Krozake, nas montanhas do divisor de águas do Araguaia e Tocantins, nas nascentes do rio Bananal sob um penhasco saliente. Os Krito foram os últimos a escolher sua pintura, quando todos já haviam se pintado, de acordo com Sõware que ainda esclarece:

> *Foi do Morro Perdido onde se dividiram, Xavante, Xerente, foi dividido. Karajá foi bem daí do Morro Perdido que foi para o Araguaia. Assim foi toda a nação, tava tudo ali no Morro Perdido. Foi ali que dividiram, Krahô, outras nações, tudo. Então é toda a nação, mas quem ficou em Morro Perdido foi os Xerente e ainda hoje está perto* (dez/2003).

---

[7] Aqui parece associar a outro evento que lembra a destruição do Forte Santa Maria, por uma federação de índios Xavante, Xerente e Karajá em 1813 (Farias, 1994:27-29).

[8] Local da Aldeia Graciosa, fundada por Cunha Matos em 1824, à margem direita do rio Tocantins, para os Xerente.

Nos anos de 1930, segundo Nimuendaju, os Xerente tinham uma lembrança viva do Imperador Dom Pedro II, a quem chamavam de Sliemtõi. Sobre este nome esclarece que:

> *A pedido especial um nome pode ser conferido a um membro duma divisão que não pode legitimamente reclamá-lo. Entre este é exclusivo para o nome Siptato (dohi) Sliemtõi (-zauré), que é reservado para um homem do clã kuzé. Ele está cotado como o maior dos nomes, tendo segundo os Xerente pertencido ao Imperador Dom Pedro II que reinou entre 1831-1889 e ainda vive em sua memória como a encarnação da benevolência e sabedoria* (1942:45).

James W. Wells, durante sua viagem do Rio de Janeiro ao Maranhão no final do século XIX, relata que desceu o rio do Sono e passou em Pedro Afonso, fundada em 1848 para os Krahô por Frei Rafael. Acrescenta que em 1875 o velho monge paralítico foi levado por frei Antonio para Piabanha, 72 milhas Tocantins acima, onde estavam os Xerente. E que em 1870 o chefe dos Xerente, conhecido como capitão Gabrielle com um pequeno grupo fez uma longa excursão ao Rio de Janeiro, para visitar o Imperador. Voltaram satisfeitos com sua visita e carregados de presentes (Wells, 1886:219).

José Feliciano de Oliveira relata que alguns Xerente o visitaram em São Paulo nos anos de 1896 e 1911 e que, em conversações com eles, obteve os dados etnográficos e lingüísticos que publicou em vários artigos e ele próprio se empenhou em subscrições para instrumentos agrícolas e animais e para a instalação de uma professora que "*entre os Cherentes iria ensinar os rudimentos da vida civilizada*" (Oliveira, 1915:13). Esteve em evidência uma polêmica em torno do trabalho indigenista da Profa. Leolinda Daltro que sustentou um longo embate na imprensa do Rio de Janeiro e de São Paulo, enquanto estava ladeada por índios Xerente que haviam ido buscar a professora para lhes ministrar aulas. Urbino Vianna cita o trabalho da

> *Professora bahiana, d. Leolina Daltro de Figueiredo, domiciliada no Rio de Janeiro, que, em 1899, se transportou a estes sertões da Piabanha, alli abrindo escola de instrucção primaria; levando depois, no seu retorno á capital, alguns índios a que ministrou ensino de leitura, escripta e trabalhos manuaes domesticos. Um destes foi, posteriormente, o professor Djalma (Uakmonp'té), fallecido em 1921, que, na aldeia Sacrêprá, manteve escola, ensinando a irmãos seus da selva* (Vianna, 1928:37).

A atuação indigenista (e feminista) da profa. Leolinda de Figueiredo Daltro é retratada por Mariza Corrêa (2003). Segundo a autora, em 1896 cinco índios Xerente vem ao Rio de Janeiro para pedir ao Presidente fazendas, ferramentas e armas. Fazem uma visita ao jornal *O Paiz* e são eles: Joaquim Sepé Brasil, chefe da aldeia Providência, na Piabanha, Domingos Dabaquerô, Sebastião Dabenharim, Marcelino Decapsicuá e Bernardo Cumennancé. O jornal registra a fala de Sepé:

> *Eu faço o que posso... vou buscar bugre no matto, com geito trago elle para o aldeiamento, trato elle bem, elle depois vae contar a outros e outros vem. Mas eu não sei nada, não sei escrever, não posso ensinar os pequenos que vão nascendo, me dóe o coração de ver tanta gente sem ser aproveitada* (Apud Corrêa, 2003:112).

Os Xerente conseguiram falar com o Presidente Prudente de Moraes, mas por falta de verbas, afinal, não foram atendidos em suas reivindicações. A professora Leolinda entra em cena e, sempre ladeada pelos índios, prepara sua viagem ao Brasil Central. Em São Paulo ela consegue apoio de particulares, entre eles o americano Horace Lane, diretor do Colégio Mackenzie, enquanto uma polêmica se instala na imprensa, seja sobre a assistência aos índios, seja sobre o gesto arrojado da professora. Pelo caminho, apoio e oposição se mesclam, nas cidades por onde passa a comitiva Xerente e a sra. Leolinda[9]. Em São Sebastião da Piabanha, um distrito de Porto Nacional (GO), em maio de 1898, uma comitiva de cerca de 18 índios graduados, acompanhados de 100 a 200 índios de suas respectivas aldeias teria pedido ao juiz para lavrar um termo de declaração de que desejavam ter Leolinda como sua diretora. Instalou-se assim uma acirrada disputa com o Diretor dos Índios de Piabanha, o frei Antonio de Ganges que, tudo indica, tornou-se um inimigo velado da professora; consta ainda que o frei teria seduzido um grupo de índios para emboscá-la e que ela conseguiu escapar com vida, tendo a ajuda do chefe Sepé e de um cearense (Corrêa, 2003:123).

Não vi entre os Xerente referências espontâneas aos fatos relacionadas com as desventuras desta professora, a não ser algumas das fotos do livro de Leolinda, expostas na enfermaria da Aldeia Porteira. Para eles o trabalho de frei Antonio continua como uma referência importante. Simnãkru, funcionário aposentado do SPI e hoje com quase 80 anos, fez uma veemente defesa do trabalho do padre Antonio, contrapondo-o aos *galegos* de Tocantínia a quem acusa de não fazer nada pelos índios; estes que se dizem donos de Tocantínia, xingam os índios, malversam os recursos e ainda se opõem ao trabalho dos padres na cidade, em favor dos índios[10]. Simnãkru lembra que primeiro foi Rafael Taggia quem fundou Pedro Afonso para os Krahô. Os Xerente foram lá e gostaram e teriam até expulsado os Krahô. Entretanto eles próprios teriam ido ao Rio de Janeiro e trouxeram o padre Antonio nas costas, quando então fundou Thereza Christina, hoje Tocantínia. Esta versão não vi documentada, mas lembra a

[9] Em livro a professora narra esta viagem, com copiosa documentação escrita e fotos.

[10] Referia-se ao padre Luiz, vigário de Tocantínia, que administrava uma grande obra educacional, com recursos da Organização Não Governamental Fé e Alegria. Ele reformou o Colégio Frei Antonio, construiu um ginásio de esportes e outros espaços culturais. Em julho de 2003 teve que se retirar da cidade, por pressão das elites políticas da cidade.

forma como, anos mais tarde, uma comitiva indígena esteve realmente no Rio de Janeiro e retornou com a professora Leolinda.

Darci Ribeiro em sua obra cita P. Estevão Gallais (1942: 129-140). O clérigo relata os conflitos dos Xerente com os cristãos que se apoderavam das suas terras, em meados do século XIX. A questão teria sido levada ao tribunal do Imperador que se pronunciou no sentido de um acordo com os Xerente e lhes entregou uma vasta extensão de terras. De acordo com Ribeiro, o título concedido garantiu ao Imperador um lugar como ancestral mítico de uma das metades tribais (1982:66-67).

Alguns Xerente, por sua vez, atribuem ao padre Antonio este mapa, de uma grande área reservada, cujos limites se estendem da cidade de Palmas ao sul, local da Aldeia Graciosa, aos morros Perdido e Grande, nas proximidades do rio Araguaia a Oeste; ao Norte para além de Pedro Afonso, até São Pedro de Alcântara, atual cidade de Carolina, no Maranhão. Sobre o seu território, vejamos dois depoimentos recolhidos durante a realização do Diagnóstico Etno-Ambiental, em 1999 ("Relatório da área de Antropologia" *Diagnóstico Etno-Ambiental*, 2000: 68):

> *Desde quando o Xerente existia, já existiu em Morro Grande, Araguaína. Foram tocados para cá. Deu malária, deu sarampo. As aldeias eram grandes, foram se acabando. A ferrovia veio até Anápolis, era a idéia do Rondon. Quem interessou veio para cá. O padre [*Antônio de Ganges*] deixou esse quadrado grande. Depois os fazendeiros invadiram. Se tiver uma pessoa que pensa no futuro, vê que não vai dar. Está no mapa do Curt de 1930; a aldeia Esgoto ficou de fora [*da área demarcada*]. Se deixasse, o Funil também ficava fora.*
>
> *O diretor do IDAGO* [que participou na comissão de demarcação] *disse que podia cortar onde quisesse. Os velhos não sabiam. Todo mundo sabe que Tocantínia era aldeia. Primeiro, Lajeado, rio do Sono. Tinha o Paneiro, do outro lado do rio do Sono, e o ribeirão Perdida. Os mais novos [precisam], a família está aumentando"* (Isaac Simnãkru, cacique da aldeia Vão Grande).
>
> *Nossa área era grande. O branco foi chegando perto. Agora estamos espremidos. Nossa população está crescendo. E os que vêm atrás de nós, nossas criança? A área foi delimitada sob pressão, meu avô e minha avó até apanharam. Nós perdemos o trecho de Lajeado e o Pau Ferrado. No caso do Funil, eles perderam a Passagem de Pedra. Ficou para o branco. Aqui o limite era o rio Negro e a cabeceira das Porcas [cabeceira do Piabanha]; dali era para encostar no Miramata. O limite era por aí. O Xerente perdeu as duas cabeceiras. Os mais velhos pensaram que não ia produzir mais, o índio estava sem esperança. Hoje o número do índio cresceu, depois que passou pela FUNAI. Surgiu vacina, chegou o leite, remédio, enfermeiro. Essa parte da reserva que a gente perdeu, quem sabe não vai passar para as mãos dos Xerente, nossos filhos, nossos bisnetos*" (cacique Manoel Sukẽ da Aldeia Brupre).

Antes de concluir este tópico quero retomar a fala de Romkrã acima. Como assinalei, diversos nomes masculinos embutem o sentido de jogar - *mẽkwa*. As estórias da má escolha permeiam a memória Xerente, razão da superioridade do branco. Raimundo Vicente Ktâpomẽkwa (que joga a enxada) diz que os brancos estão pegando dinheiro e eles nada, que os Xerente vão se acabar sem ter nada; que Deus deixou, subiu foi falando, *"vocês ainda vai precisar; quando matar gado, vocês comem bucho ou é cabeça, fígado*". Ele conta:

> *De primeiro, tinha muito porco queixada, [deus] tocava borá. Primeiro botou foi dinheiro, tocou borá*[11]. *Aí chegou* "*o que foi, tocando borá*?" "*Se vocês quer, podem pegar*" [deus falou]. "*Ah não, para que você está tocando borá, eu pensava que era porco*". *Tocava borá, para poder vir pegar, povo não quer pegar. Agora botou a espingarda, tudo bonito. Já anda atrás dos porco. Toca borá. Os Xerente chegam "o que foi?" "Vocês reparem aí, se alguém quiser pegar, pega" Deus falou.* "*Ah não, ninguém não pega não, isso aí faz medo, às vezes vai matar um, nós ficar com medo, isso aqui não. Arco que é arma do índio*". *Depois foi gado, animal, foi tocando borá de novo; vem correndo, chega um bocado* "*que foi que viu, onde é que está o porco?" Não, tocando borá para isto aí. "Ah, para que você está tocando borá, nós não quer não". Abaixou a cabeça, não quis o gado. Fizeram um barraco, botaram tudo no barraco e ali mesmo deixou os gado tudo. Aí os brancos tomou conta dos gado, cada um que nós quer. Cadê dinheiro para poder comprar, não tem. Deus falou "vocês se acabam sem ter nada, quem vai ter é os brancos, agora*". *Deus era para deixar, mas nós não queria, não pegamos nada. Hoje compra cabeça, pé, como Deus falou, com certeza.* (Ktâpomẽkwa, maio de 2003).

Uma versão desta narrativa foi contada por Edivaldo, gerente da Coordenação de Cultura, na 1ª. Oficina de Avaliação do Procambix (Programa de Compensação Ambiental Xerente) em setembro de 2003, quando os caciques presentes pleiteavam a criação de gado em suas aldeias. O Procambix não prevê criação de gado, em razão de tentativas precedentes frustradas, quando o gado foi destinado ao consumo, ao pagamento de débitos ou à resolução de conflitos e assim o rebanho foi definhando até acabar. A má escolha primordial assim parece afligir os Xerente em suas novas escolhas, divididos entre *jogar* as novidades do branco. Talvez se perguntem como e quando reverter esta trajetória de assimetria.

Para concluir este tópico, temos que os deslocamentos sucessivos, ao longo de dois séculos, são percebidos pela memória social claramente como um movimento no sentido sul-norte, deixando para trás Carretão, Vila Boa (ex-capital de Goiás) e principalmente a Aldeia Graciosa onde hoje se encontra a capital do Tocantins. Mais tarde, o sentido Oeste-Leste aparece com nitidez, desde o rio Araguaia, do Morro Perdido, que teria sido o ponto de dispersão de diversas etnias, até a margem direita do rio Tocantins, deixando para trás aldeias como Providência, Panela de Ferro, Pedra Hume, todas citadas com freqüência por ex-

[11] Som produzido pelas mãos em cuia.

moradores. No sentido Leste-Oeste, uma referência à Bahia e às aldeias que se encontravam à direita do rio do Sono, citando-se Espaneiro, e os rios Arraias, Negro e Perdido. Ao final, ao lado do sentimento de grande perda, se vêem num território acanhado demais para o futuro dos seus filhos e netos, para um povo em rápido crescimento.

De forma quase inesperada, os Xerente foram envolvidos num debate nacional, sobre o destino dos índios e sobre a política a ser adotada, destacando-se a afirmação da catequese leiga, bandeira assumida por Leolinda Daltro, e que acabou contemplada na formulação do SPI. Neste ponto, fazendo um trocadilho, os Xerente "saíram bem na foto", suas fotos estavam estampadas nos jornais e eles passaram uma mensagem inteligível no clima de discussões e disputas instalado no Centro Sul em torno da catequese leiga e da proteção aos índios. Interessante notar que eles ostentam nomes próprios, os mesmos que hoje adotam, sejam os pré-nomes sejam seus nomes akwẽ; revelam ainda sua forma peculiar de agenciar a exterioridade, dirigem-se com elaborado discurso ao Pai Grande – o Imperador e depois o Presidente, esperando provocar um sentimento de compaixão, pois "*o coração dói*", segundo Sepé, ao ver seus irmãos sofrendo.

2. Padrões de assentamento

a) Século XX: localização de aldeias e população

Em fins de 1887 ou começos de 1888 o jornalista francês Alfred Marc visitou Piabanha, então a principal aldeia dos Xerente: "*É a sede da tribo Xerente. Os aldeamentos reunidos destes índios mansos contam 2.723 indivíduos, dos quais mais da metade fala português. Esta elegante localidade é agora o centro comercial destes indígenas"* (Marc, 1890, apud Magalhães, 1928: 16). E em 1897 o viajante Henri Coudreau registra os Xerente na região do rio do Sono, "*onde estão repartidos em 7 aldeias, 5 à margem esquerda do Tocantins e 2 à margem direita*" (Coudreau, 1897, apud Magalhães, 1928: 17).

Em seguida, Urbino Vianna localiza 12 aldeias e uma morada, sendo 8 na margem esquerda e 4 na margem direita do rio Tocantins, totalizando 1364 pessoas para o ano de 1924 (Viana, 1928:34)[12]. De acordo com Darci Ribeiro (1982:68) os dados do SPI indicavam 800 pessoas em 1929. Nimuendaju apresenta seu mapa (Mapa 2), com 9 aldeias que encontrou em

[12] Nimuendaju (1942:11) acredita que os dados de Vianna se refiram aos primeiros anos do século XX.

1930, estimando uma população de somente 500 pessoas (1942:106), mas em 1937 eram apenas 7 aldeias com não mais de 300. Descreve um quadro desolador, havia *bexiga* por toda parte. Ele esteve na aldeia do Boqueirão (atual Funil), onde Caetano era o capitão e ele estava doente (2000:265). Júlio Paternostro, trabalhando no Serviço de Febre Amarela, percorreu o Centro-Oeste, chegando à cidade de Pedro Afonso. Não esteve nas aldeias, mas informa que os Xerente são cerca de 180 famílias e se localizam em 5 aldeias, nos anos de 1934 e 1938, observando ainda que as características de sua "cultura" estão desaparecendo e os indivíduos escasseando à custa da malária (1945:147).

Embora os Xerente ainda mantenham aldeias em ambas as margens do rio Tocantins (vide mapa de Nimuendaju, adiante), nas primeiras décadas de século XX, as notícias em geral retratam um estado de penúria, de perda de seus territórios e de falta de assistência. Tudo indica que houve uma intervenção do SPI, pois um censo de 1941 aponta 7 aldeias, com um total de 374 habitantes, sendo que então somente duas se encontravam na margem esquerda do rio Tocantins, as aldeias Pedra Hume e Providência. Veja o quadro:

Relação dos índios Cherentes, do Estado de Goiás fevereiro de 1941 (fonte SPI)			
Aldeia	**Homens**	**Mulheres**	**Total**
Aldeia de "Pedra Hume"	36	40	76
Aldeia da Providência	32	23	55
Aldeia do Boqueirão	22	24	46
Aldeia da Serrinha	14	15	29
Aldeia do Porteiro	28	15	43
Aldeia da Pedra Preta	30	22	52
Aldeia dos Paneiros	40	33	73
Total	**202**	**172**	**374**

Quadro 2 - Relação dos índios Cherentes, SPI 1941

De acordo com Aracy Lopes da Silva, citada por Farias (1990:47), teria sido em 1939 que o SPI transferiu todos para a margem direita do Tocantins. Simnãkru, atual cacique de Vão Grande, também aponta como data provável 1941 ou 1942 quando em seguida se fundou o Posto de Tocantínia, no local onde hoje se encontra a aldeia Porteira. Um informante, morador do rio do Sono e neto de Bruwẽ (cacique da Aldeia Sucuriju em 1937), relatou que a transferência foi no tempo da guerra nos Krahô[13] "*foi tempo da revolução dos Krahô...*

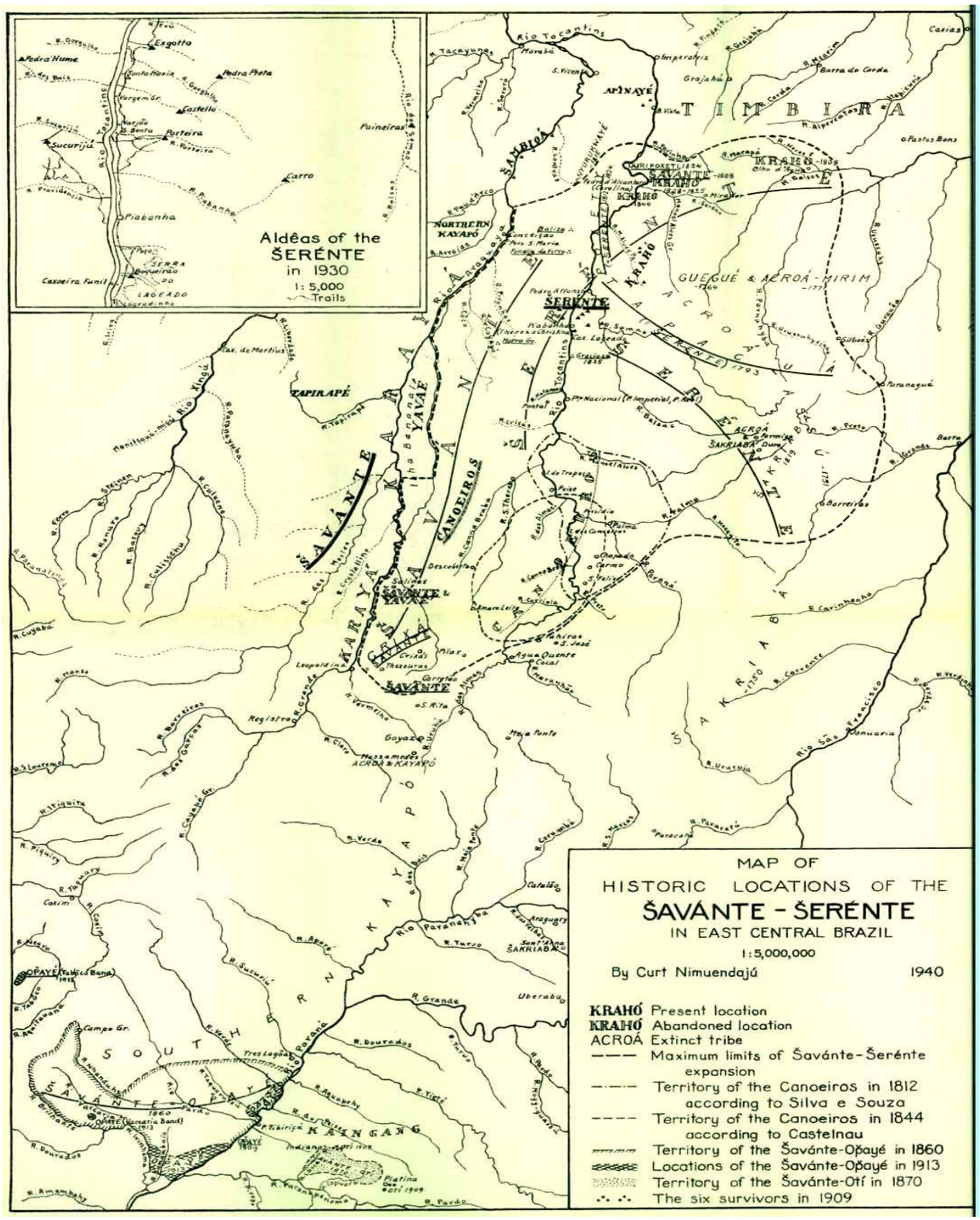
[13] Consta que neste ano os Kraho foram vítimas de um ataque em grande escala por parte da população regional, quando morreram mais de 20 índios Kraho. (Melatti, 1967; 1978:25)

arrastaram tudo, não deixou os Xerente para lá" (Srêsazu, julho de 2004). A intervenção do SPI, porém, não parece ter alterado a sorte dos Xerente. Com efeito, 15 anos mais tarde, Maybury-Lewis (1990), relata um quadro continuado de penúria, falta de assistência, conflitos com criadores de gado, as suas terras cercadas e se reduzindo. Um caminhão de Goiânia vinha uma vez a cada ano, mas "*não dá*" lamentava-se o Encarregado Eduardo Pereira das Almas, enquanto distribuía algumas ferramentas ou então o sal que esporadicamente era remetido. O pesquisador se hospedou com o cacique Jacinto, na aldeia Gorgulho. Os seus informantes, como Wakuke, reivindicam sua terra de volta, indicando limites antigos que incluem uma aldeia conhecida por Panela de Ferro. Quanto aos colonos, eles estavam em estado de perpétua indignação com os Xerente e estes se queixavam de estar sendo expulsos de Tocantínia, enquanto havia uma disputa com fazendeiros em torno da área Bacia. Para o ano de 1963, Maybury-Lewis assinala 8 aldeias, estimando-os em 500 pessoas (1979:221).

O Quadro 3 - *Série histórica da população Xerente*, foi composto no âmbito do Diagnostico Etno-Ambiental das TI Xerente e Funil, registrando datas e a respectiva população ao longo dos séculos XIX e XX e vem evidenciar que foi em meados do século XX, entre as décadas de 1930-70, que o povo Xerente viveu talvez sua pior crise, com grande perda populacional, cujo efeito sócio-cultural ainda não foi devidamente estudado.

Ano	População	Nº de aldeia	Observações	Fonte
1824	4000		Graciosa	Cunha Matos, 1974
1851	2139		Aldeamento Thereza Christina	TAGGIA, R., 1856
1880	2000		Piabanha	KARASCH, 1992
1886	1500		Piabanha	KARASCH, 1992
1887	2723			MARC, A, 1890
1897		7	5 à esquerda e 2 à direita do Tocantins	COUDREAU, H. 1897
1900	1364	12		VIANNA, U., 1928:35
1929	800			SPI (Ribeiro, D. 1982:68)
1930	500	9	Aldeia Porteira: 80 pessoas	NIMUENDAJU, C, 1930 (Relatório SPI, IR de Goyas, 1930)
1937	300			NIMUENDAJU, C.
1938	180 fam.	5	Aldeias Porteira, Pedra Preta, Paneiros, Providência e Pranchu	PATERNOSTRO, J., 1945: 147
1941	374	7	Pedra Hume, Providência, Boqueirão, Serrinha, Porteiro, Pedra Preta, Paneiros	SPI, 1941
1955	330	5	Aldeias Porteiras, Gorgulho, Rio do Sono, Baixa Funda e Funil	MAYBURY-LEWIS, 1979
1956		4	Aldeias Baixão, Porteira, Posto Tocantínia e Boqueirão	SPI - 8ª IR, FÁBIO, José, 1956 (Of. do chefe do P.I. Tocantínia ao Chefe da 8ª Inspetoria Regional, em 11/07/56).
1957	350			RIBEIRO, D., 1982:68
1963			Aldeias Baixão, Lajeiro, Funil, S. Cruz, Baixa Funda e Rio do Sono e Postos Xerente e Rio do Sono	MAYBURY-LEWIS, 1979
1968	400	10	150 famílias	GÓIS, W. de (Jornal do Brasil, 1968)
1974	533	7	Aldeias Posto Xerente (141), Funil (59), Gorgulho (65), Baixão (10), Caitetu (10), Santa Cruz (47) e Posto Rio do Sono (201)	SILVA, O. S., 1974
1976			Aldeia Funil: 70 pessoas	7ª DR/FUNAI
1980	731		Posto Xerente (304), Aldeinha (52), Serrinha (94), Posto Funil (106), Posto Rio do Sono (100) e Baixa Funda (75)	GARCIA DA MOTTA, D. C., 1980 (Relatório de viagem à área Xerente, DGO/FUNAI).
1984	850	10	10 aldeias: Posto Xerente, Bela Vista (Pendanga), Cercadinho, Mirassol, Campo Grande, Brejo Comprido, Sucupira (Descoberto), Aldeinha, Rio do Sono e Funil	LOPES DA SILVA & FARIAS, 1992; LOPES DA SILVA (apud De Paula, 1997)
1987	900	9	Aldeias Posto Xerente, Bela Vista, Cercadinho, Rio do Sono, Brejo Comprido, Aldeinha, Mirassol, Serrinha e Funil	FUNAI – EVS, apud FARIAS, A. 1990
1990	1123			FUNAI (apud Azanha & Ladeira, 1996)
1991	1182			FUNAI – ADR Gurupi
1992	1265			FUNAI – ADR Gurupi
1994	1364			FUNAI – ADR Gurupi (apud De Paula, 1997)
1996	1572	27		FUNAI (apud Azanha & Ladeira, 1996)
1997	1656	27		FUNAI – ADR Gurupi
1998	1699	31		FUNAI – ADR Gurupi
1999	1836	34		Diagnóstico Etno-Ambiental, setembro de 1999

Quadro 3 – Série histórica da população xerente



Mapa de Curt Nimuendaju, 1942

Detalhe do mapa acima: à esquerda do rio Tocantins, as aldeias *Pedra Hume* e *Sucurijú* (ou Providência); na margem direita as aldeias *Exgoto, Pedra Preta, Castello, Porteira, Boqueirão, Carro* e *Paineiras* e a cidade de Piabanha (hoje Tocantínia). (In: Nimuendaju, 1942)

b) Demarcação da terra e fundação de novas aldeias

Vimos que na metade do século XX, toda a população xerente se concentrava no território compreendido entre os rios Tocantins e seu afluente, o rio do Sono. Eles não passavam de quatrocentas pessoas, agrupadas em torno de três núcleos principais: Posto Xerente, Rio do Sono e Boqueirão, havendo algumas moradas próximas. Grande parte da área estava então tomada por dezenas de criadores de gado, a tal ponto que o SPI, em 1953, chegou a propor a demarcação de três áreas descontínuas, uma maior no rio do Sono, onde havia um posto do órgão, outra em torno do posto Tocantínia, que incluía as aldeias Gorgulho, Porteira e Baixão, e uma última para a aldeia Boqueirão, hoje Funil.

A seqüência de eventos abaixo, que resultaram na demarcação das TI Xerente e Funil (com exceção do conflito na região do Baixão em 1976), estão compulsados no "Relatório da Área de Antropologia" *Diagnóstico Etno-Ambiental da TI Xerente e Funil,* 2000:64-66):

> *Em 1944, a Inspetoria do SPI em Goiás tratou de requerer ao interventor do Estado, Pedro Ludovico Teixeira, uma área calculada em 174 mil hectares, limitada ao norte pelo ribeirão Gorgulho, a leste pelo rio do Sono, ao sul pelo rio Preto e ribeirão Piabanha e a oeste pelo rio Tocantins. Em 1953 o chefe da Inspetoria, porém, propôs que se reservasse algumas áreas descontínuas, uma maior a partir do rio do Sono, que serviria para atrair os Xerente, e outras menores, em torno das aldeias Baixão, Porteira e Boqueirão e do posto Tocantínia. À época, cerca de dezessete fazendas, algumas demarcadas com autorização de órgãos estaduais, dividiam aquelas terras e pressionavam as aldeias Xerente. Tal situação levou o SPI, em 1963, a ingressar em juízo com uma ação de manutenção de posse – então, já habitavam a área setenta e cinco famílias de sitiantes, a maior parte com titulações obtidas há pouco tempo (Arquivos do SPI/Museu do Índio). Na região do rio Preto, por exemplo, os lotes foram alienados pelo governo estadual no ano em 1962*.

No ano de 1957, Maybury-Lewis (1990) testemunhou as desavenças em curso, entre os Xerente da aldeia Porteiras e os fazendeiros, a respeito de uma região de mata conhecida como Bacia – de acordo com o autor, ela era o centro do problema indígena em Tocantínia:

> *Era reclamada por pelo menos três fazendeiros como sua propriedade. Na realidade os índios estavam de posse dela, reclamando-a como parte das terras que possuíam desde muito tempo. No entanto, os criadores de gado diziam que a Bacia era sua. Seu gado pastava ali e eles diziam que tinham planos para arar e plantar a terra. Os Xerente os ignoraram. Os fazendeiros disseram ao prefeito de Tocantínia que os índios estavam matando seu gado. O prefeito mandou telegramas para Goiânia. Goiânia estava a oitocentos quilômetros de distância e nada aconteceu.*
>
> *Os criadores de gado então 'deram' a madeira da Bacia para os membros da congregação Batista em Tocantínia, esperando envolvê-los na disputa. Quando os membros da igreja foram derrubar a madeira, encontraram-se com Xerente armados e durante um certo tempo Tocantínia esteve certa de que um ataque índio era iminente. O povo da cidade foi encorajado nessa crença por discursos inflamados do prefeito e mais telegramas foram enviados para Goiânia, dizendo que pacíficos cristãos estavam sendo massacrados pelos índios.*
>
> *Aí, entretanto, os fazendeiros deram um passo em falso. Eles enviaram alguns aventureiros que, felizmente, não encontraram nenhum índio mas voltaram à cidade gabando-se de terem queimado um acampamento Xerente. Isto fez Eduardo [encarregado do posto do SPI] participar. Ele informou ao Serviço de Proteção aos Índios, que mandou um inspetor do Rio e este exigiu que os índios fossem indenizados* (Maybury-Lewis, 1990: 201-202).

Esta situação atingiu seu clímax no ano de 1971, quando os Xerente saquearam diversas fazendas e exigiram que os fazendeiros se retirassem daquelas terras. Em represália, o xerente Salu foi baleado na aldeia Funil pelo fazendeiro Judiá Pinto, revoltado com a perda de

várias reses (Correio do Povo, edições de 3 e 4 de setembro de 1971; Correio da Tarde, edição de 7 de outubro de 1971).

Este clima de conflagração motivou a formação de uma Comissão Mista, com representantes da FUNAI e do Governo do Estado, com o objetivo de estudar uma proposta de demarcação da área indígena. Pressionado pelas autoridades locais, sob o argumento de que a área pretendida alcançaria 80% do território do município, inviabilizando-o economicamente, o Grupo de Trabalho então constituído pelas Portarias 60/E/71 e 80/E/72 afinal concordou com a redução da área reservada para 167.542 hectares. E mais uma vez, os órgãos responsáveis deixariam ao desabrigo as terras da aldeia Funil. A área Xerente, ou "área grande", foi então delimitada pelo Decreto 71.107, de 14 de junho de 1972, e demarcada em 1974, sem que se procedesse, entretanto, à sua desocupação.

Em 6 de julho de 1976, um conflito de proporções resultou na morte de três pessoas, na região conhecida por Baixão. A terra estava demarcada, mas os moradores posseiros continuavam na área à espera de indenização. Os Xerente começaram a abrir uma roça na região do Baixão. Estavam acampados ali, realizando o serviço, quando ao amanhecer chegaram, numa camionete C-10, Deusdete Carneiro, ex-vereador, seu irmão, o tenente Antonio F. Carneiro, da Polícia de São Paulo; Sr. Cândido, peão dos Carneiro e o vaqueiro de nome Cristino. No confronto morreram os irmãos Carneiro e o sr. Cândido, enquanto o vaqueiro Cristino fugiu. Do lado dos índios, Sr. Marcelino teve um olho vazado por um tiro e Sr. João Srênoku foi alvo de vários tiros. Segundo um jornal da época, disparado o tiro que perfurou o olho, "*os Xerente logo se armaram com os padaços de pau que iam sendo encontrados nas imediações e enfrentaram seus agressores, matando três deles*". O mesmo jornal ainda informa que a Polícia Federal apreendeu "*no local da agressão – dentro dos limites do PI Xerentes – as armas deixadas pelos brancos; além de dois revólveres, um mosquetão (privativo das Forças Armadas) e sua munição*". Os dois Xerente gravemente feridos moram no PI Xerente, nas aldeias Cercadinho e Porteira respectivamente.

Quanto à área do Funil, as lideranças dali solicitavam a demarcação de 32.400 hectares, contidos num quadrado de 18 quilômetros de lado (Processo FUNAI 7/047/76). No entanto, o então delegado regional da FUNAI, Ivan Baiocchi, efetuou gestões, afinal infrutíferas, para a remoção dos cerca de setenta moradores, e chegou a lhes oferecer, em meados da década de 70, um projeto agrícola de médio porte, a ser implantado dentro da reserva já demarcada, procurando assim proporcionar a sua transferência para longe da estrada. Alguns informantes

disseram a Agenor Farias (1990: 59) que o posto indígena que deu origem à aldeia Serrinha tinha "*a intenção de atrair os moradores da aldeia Funil para dentro da área demarcada [área indígena Xerente]*".

Somente em 1979, quando outra vez acirraram-se as hostilidades e os protestos dos munícipes, a FUNAI constituiu um novo Grupo de Trabalho, através da Portaria 644/E, de 13/11/79, que concordou com a demarcação de uma área de apenas 15.703 hectares, demarcada em 1991.

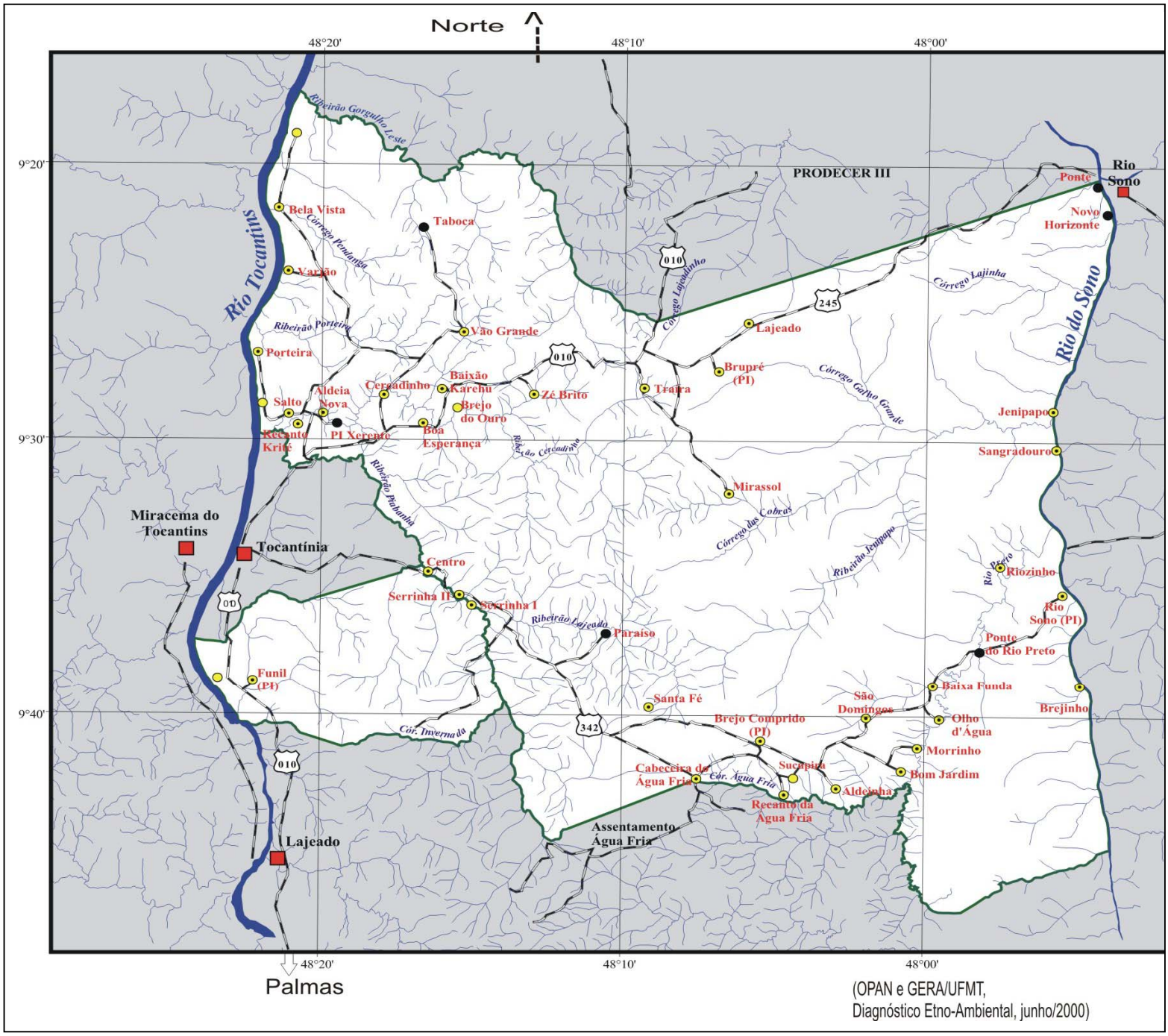
A retirada dos invasores da área demarcada só se completaria nos primeiros anos da década de 80, promovida pelos próprios Xerente[14], com a ajuda de índios Xavante e o apoio dos chefes de posto da FUNAI. Com a área totalmente desimpedida, os Xerente encetaram um movimento de retorno, reocupando vários sítios e locais de antigas aldeias.

c) Conjuntos de aldeias e sua multiplicação

Após a demarcação da T.I. Xerente (chamada também área grande) em 1972 e sua desocupação definitiva em 1983 se observou o fenômeno caracterizado como multiplicação de aldeias - um movimento intenso de fundação, nas áreas agora desocupadas, de novos assentamentos. As aldeias Xerente constituem grupos sociais politicamente autônomos, com chefia própria, que são reconhecidas como tais pelos próprios Xerente e por autoridades como a Funai. Tal multiplicação abrupta chamou a atenção de observadores como Farias (1990) que tratou da cisão das aldeias, com dados referentes a 1987. Segundo este autor, o processo de cisão das aldeias, deflagrado nos anos 80, caracterizar-se-ia, de um lado, pela "*formação de facções internas*" numericamente expressivas, cujas lideranças estimularam rupturas e a formação de novas aldeias; de outro, como uma "estratégia" para obter maiores recursos materiais junto à FUNAI (Farias, 1990: 56). Para ele, seria preciso considerar conjuntos de aldeias, para perceber o funcionamento de uma certa totalidade sociológica, pois ao nível das aldeias, a vida social pareceria incompleta.

[14] O jornal *Porantim*, edição de novembro de 1983, noticia que em agosto e setembro daquele ano as últimas 46 famílias de invasores foram retiradas da área, demarcada há 10 anos.

Mapa – Localização dos Postos Indígenas e das Aldeias (2000)



(OPAN e GERA/UFMT,
Diagnóstico Etno-Ambiental, junho/2000)

Para expor mais adequadamente suas formas de assentamento, proponho tomar estes conjuntos de aldeias como unidades, designando-as pela sua aldeia principal ou pelo nome do respectivo Posto Indígena. Assim, percebemos nos relatos desde a década de 1940 que os Xerente se agrupam em torno de três núcleos principais: PI Xerente, PI Rio do Sono e Aldeia Funil.[15] Estes conjuntos foram apontados por Maybury-Lewis (1979) como relativamente isolados. Segundo Farias (1990), no âmbito destes conjuntos, as turmas que se segmentam fundam novas aldeias, mas mantém contato freqüente com a aldeia de origem. E mais: estas aldeias voltam a se reunir para realizar seus rituais, formando uma certa totalidade sociológica.

Quanto aos assentamentos, atualmente é possível distinguir algumas aldeias grandes e algumas dezenas de pequenas aldeias. Proponho chamar de grandes aquelas aldeias que, mais do que contarem com uma população numerosa – as atuais chegam próximo a 200 pessoas - são aquelas que contam com duas ou mais linhas de determinados clãs, que se tratam por "turmas" ou "lados" que em geral tomam a designação do clã do seu líder. Por contraste, as pequenas não apresentam turmas em oposição, embora no seu processo de crescimento possam apresentar uma turma de oposição interna que venha a disputar a liderança ou fundar nova aldeia. Da mesma forma, aldeias que em certa fase de sua evolução contavam com várias turmas podem, num momento seguinte, se ver reduzidas a uma única turma.

Estas turmas apresentam algumas características dos segmentos residenciais descritos nos Jê Setentrionais, na medida em que cada turma reúne várias unidades domésticas que afirmam entre si relações de parentesco e alimentam e reforçam uma lealdade política[16]. Numa turma encontramos um núcleo mais coeso e aqueles que se agregam de acordo com as circunstâncias, enfatizando laços antigos ou distantes. Os segmentos residenciais Apinaye, segundo DaMatta (1976), designam uma família extensa uxorilocal, com duas ou mais

[15] Comecei chamando estas unidades de *Grupo Local*, na acepção de Laraia, *"composto por várias unidades residenciais, economicamente autônomas, dispersas em um território comum, onde cada unidade tem um chefe. O conjunto das unidades forma um grupo local, devido ao sentimento de unidade por razões de parentesco e expresso através da cooperação econômica"* (Laraia, 1986:56-58). Os nativos, no entanto, se referem a estes conjuntos simplesmente como Xerente, Rio Sono e Funil. Os dois outros conjuntos constituídos mais recentemente eles tratam por Brejo Comprido e Mirassol (ou Brupre), entendendo sempre a totalidade das aldeias filiadas aos respectivos Postos. Adoto, então Posto ou Conjunto de Aldeias, evitando uma nova denominação para esta forma de assentamento.

[16] Turmas resultam de processos de segmentação e, sobretudo quando constituem novas aldeias, se enfatiza a residência comum destas unidades políticas. Designo então *turmas*, de preferência a segmento residencial ou aldeia, os grupos políticos em disputa aberta ou latente. *Turma* evoca ainda *txêt* Mẽbêngôkre, o pessoal de determinado chefe

habitações. Fazem parte do cenário político, mas somente funcionam como grupos corporados na medida que assumem o papel de facções.

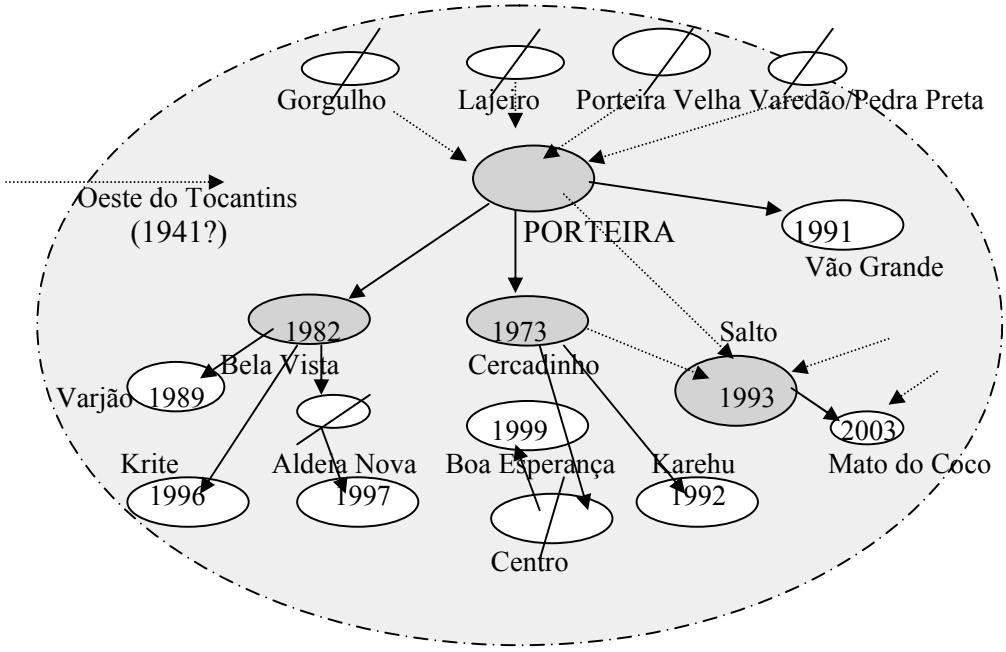
Uma turma poderá buscar a hegemonia, compondo-se com outras para indicar o cacique, devendo o vice-cacique, em regra, ser de outra turma. Nem todas as turmas ou segmentos serão igualmente contemplados, podendo se sentir preteridos tanto na chefia quanto nos programas de assistência. A origem da segmentação muitas vezes encontra chão num discurso que enfatiza a má distribuição dos benefícios coletivos, quando tentarão retirar-se, para formar um novo assentamento. Estas retiradas raramente são pacíficas, envolvendo ao contrário momentos de conflitos sérios, podendo chegar às vias de fato, processos permeados de longas reuniões, gestões de apaziguamento e finalmente a busca de novo local. É neste deslocamento, enfim, que a estrutura destas turmas se torna mais nítida.

Com base nos dados coligidos para o Diagnóstico Etno-Ambiental das TI Xerente e Funil e usando meus próprios dados de campo, passo a descrever os processos de segmentação que tiveram curso na 2ª metade do século 20, sobretudo após a demarcação da TI Xerente em 1974 e sua desocupação definitiva em 1983. Esta segmentação envolve os três núcleos principais que, no seu desdobramento, resultaram em mais dois conjuntos de aldeias. Assim, da cisão do Rio do Sono e da Baixa Funda resultou um conjunto que se aglutinou em torno do PI Brejo Comprido. Do Funil e Serrinha se desprendeu um grupo que fundou o PI Mirassol que passou a contar depois com duas aldeias que saíram do PI Brejo Comprido. Como resultado temos então 5 conjuntos de aldeias, referidas aos respectivos Postos da Funai. A notar que no PI Xerente, no entanto, as sucessivas segmentações não resultaram em novos conjuntos, como nos demais.

A região do P. I. Xerente

Primeiramente o Posto Xerente concentra as aldeias Gorgulho, Porteira Velha, Varedão, Baixão e outras que se encontravam fora da área atual, inclusive a oeste do rio Tocantins. Várias fontes constataram que, no período de maior pressão dos invasores, praticamente todos os moradores das redondezas acercaram-se da aldeia do Posto, em busca de segurança e de assistência. Consta que, em 1980, o capitão Raimundo indicou Isaac como seu substituto e novo líder indígena do posto Xerente (Garcia da Motta, 1980). Segundo meus dados, os processos de cisão na aldeia do posto ou Porteira, em 1973, levaram Raimundo Kumnkawẽ a

fundar a aldeia Cercadinho, onde seu filho Eduardo[17] depois se tornou cacique; em 1982, Valdemar Sõiti fundou a aldeia Bela Vista, próximo ao Gorgulho; e em 1991 o próprio Isaac, com seus filhos se retirou a aldeia Vão Grande.



Quadro 4 - Segmentações sucessivas no PI Xerente

Obs. Datas se referem à época do deslocamento
As linhas contínuas são grupos e as tracejadas famílias em deslocamento
As Aldeias em cinza-escuro sofreram novas cisões.

A aldeia Salto se formou em 1993 com moradores dali e agregando outros vindos da aldeia Cercadinho e Porteira. As aldeias Varjão (em 1989), Recanto Krité (em 1996) e Nova (em 1999) tiveram origem nas cisões da aldeia Bela Vista. Os moradores das aldeias Baixão Karehu e Boa Esperança vieram da aldeia Cercadinho, no início dos anos noventa. O Quadro 4 - *segmentações sucessivas no PI Xerente* – visa retratar a dinâmica de formação de novas aldeias, no âmbito de um mesmo Posto (círculo maior), e que resultou num conjunto de aldeias pequenas. Somente Porteira e Salto se mantém como aldeias grandes e seus moradores enfatizam a presença ali de mais de uma turma, ou dois "lados".

[17] Eduardo veio a falecer em julho de 2003.

A região do Funil, Serrinha e Mirassol

A aldeia Funil apresenta uma história de relativo isolamento das demais aldeias e, embora ali convivam várias patrilinhagens, não foram registradas cisões significativas. O cacique atual pertence ao clã *kbazi*, da metade *dohi*, e há uma expressiva presença de famílias do clã *wahirê*. Em 1983, segundo Farias (1990: 64-67), a aldeia Funil repartia-se entre a turma "de cima" e a turma "de baixo", sendo aqueles *krito* e estes *wahirê*. Esta situação, ideal nos termos de um modelo social xerente, não se alterou e nenhuma patrilinhagem desligou-se para fundar novas aldeias, depois de 1979 quando se formou a aldeia Serrinha I, com famílias tanto da aldeia Funil como de outras vindas de antigas moradas daquela região.

Sob a administração do Posto Funil, em 1999, estavam as aldeias Funil, Serrinha I, Serrinha II e Centro. Segundo o cacique de Serrinha 1, Elmo Wazase[18], esta aldeia foi fundada em 1979, com moradores que já eram da região, oriundos de diversas moradas ou aldeias antigas, como Tabuado, Lajeiro, Centro, Santa Cruz e outras. Consta ainda que, depois da demarcação da T. I. Xerente, com apoio da Prefeitura de Tocantínia, a FUNAI teria iniciado obras para a fundação de um novo Posto Indígena, com o objetivo inclusive de atrair os moradores do Funil para a área demarcada. O primeiro cacique de Serrinha foi Isidório Krtitmõwẽ, que faleceu em 1981. Em 1982, sendo cacique Manoel Sukẽ, um grupo mudou-se para Mirassol. Outra parte foi para Campo Grande, próximo a atual aldeia Zé Brito, assumindo ali como cacique Abraão Ssumenkwa. Em 1986, porém, tendo Orlando assumido o cargo de cacique, este segundo grupo retornou para Serrinha. Mais recentemente, em 1996, formou-se a aldeia Serrinha 2, tendo à frente o cacique Murilo Wakawẽ. A dispersão, de acordo com Wazase, teria sido incentivada pelo funcionário José Araújo, argumentando que ali estavam muito próximo da estrada.

Quanto aos moradores da aldeia Mirassol, segundo o ex-cacique Kmõwamrĩ, eles vieram tanto da aldeia Serrinha quanto da aldeia Funil, em 1982, como uma maneira de ocupar as terras ameaçadas de novas invasões. Na mudança, os moradores também levaram o Posto Serrinha que passou a se chamar de Posto Indígena Mirassol, cuja sede foi a aldeia Mirassol, até sua transferência para local "neutro", no local chamado Brupre. Na aldeia Mirassol sucederam então novas cisões: um grupo, sob chefia de João Batista, criou a aldeia Lajeado (em 1987) e outro mudou-se para junto da ponte do Rio do Sono (em 1994), fundando a aldeia

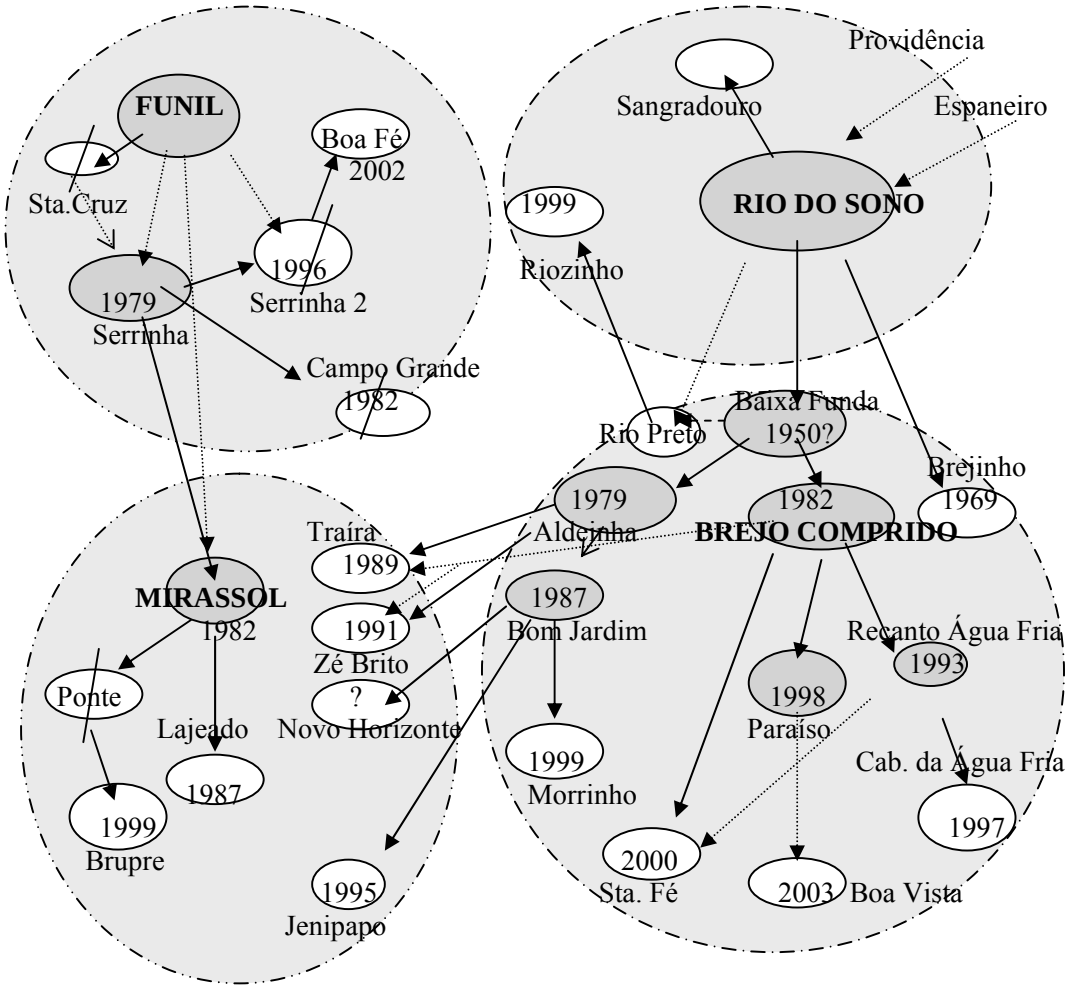
[18] Wazase faleceu em 2002.

da Ponte (Kubawekõ), onde Adailton foi o cacique por dois anos. Sucedeu-o Manoel Sukẽ que, após três anos, promoveu a mudança do grupo para as proximidades do Posto Brupre, dando à aldeia o mesmo nome.

A região do Rio do Sono, Baixa Funda e Brejo Comprido

Em 1987, havia ali apenas três aldeias: Rio do Sono, Aldeinha e Brejo Comprido. O posto havia sido transferido do Rio do Sono para a aldeia Baixa Funda e, por volta de 1980, uma disputa envolvendo os capitães Florêncio, Joaquim e Krãrãte, resultou na fundação de Aldeinha e na transferência do Posto para a aldeia Brejo Comprido. Em conseqüência, a aldeia Baixa Funda foi abandonada e Rio Sono reivindicou a criação de um novo Posto. Os passos seguintes podem ser assim resumidos: na Aldeinha, permaneceram os filhos de Joaquim (clã *krito*) e dali surgiram, em sucessivas cisões, as aldeias Bom Jardim, Traíra, Zé Brito, Novo Horizonte. De uma cisão na aldeia Bom Jardim, surgiram as aldeias Jenipapo e Morrinho. Wazakru, filho de Florêncio, depois de morar 28 anos nas aldeias Serrinha e Mirassol, onde havia se casado, retornou para Baixa Funda, onde ainda se encontram as ruínas do antigo posto. Já Krãrãte participou da fundação da aldeia Brejo Comprido, para onde levou o posto da FUNAI. Em nova cisão, fundou as aldeias Recanto da Água Fria e depois Cabeceira da Água Fria, onde hoje seu filho é cacique.

O processo de cisão e fundação de novas aldeias, como vimos, é bastante dinâmico e, algumas vezes, trata-se da reocupação de locais de aldeias antigas, abandonadas décadas antes por pressão dos criadores de gado. Das trinta e quatro aldeias encontradas em 1999, oito são anteriores a 1980, oito surgiram nos anos oitenta e dezoito aldeias foram constituídas nos anos noventa.



Quadro 5 – Segmentações no Rio do Sono e Funil, formação do B. Comprido e Mirassol

Obs: Os círculos maiores constituem os Postos Indígenas e os menores são aldeias, com a respectiva data de fundação. Funil e Rio do Sono são assentamentos antigos que se desdobraram em dois novos conjuntos, Mirassol e Brejo Comprido. Os grupos se deslocaram no sentido das flechas, seja no mesmo Posto, seja se filiando a outro. Com as sucessivas cisões raramente se extinguem as aldeias, são turmas que encetam um rompimento e fundam sua própria aldeia.

A partir de 2000, depois de um boom nos anos 90, o ritmo de dispersão se desacelerou. Mesmo assim, durante o meu trabalho de campo em 2003 e 2004, contei pelo menos 7 novas moradas (algumas já constam nos quadros acima): a) Mato do Coco resultou de um conflito na aldeia Salto, chamando-se Herculano que morava na aldeia Bela Vista para ser cacique (veja relato no cap. 3); b) Santo Antonio foi aberto por Sitbro que saiu da aldeia Jenipapo; c) Suwate, morador da cidade, vislumbrando uma possibilidade de apoio do Procambix para um viveiro de

mudas, reuniu algumas famílias do Brejo Comprido para abrir um novo local, na divisa sul próximo ao rio Brejão. d) Sâpte, morador da Aldeia Paraíso, abriu um lugar onde fora a aldeia Santa Cruz e colocou o nome de Boa Vista; e) Simrãmĩ (do clã wahirê) reuniu um grupo que saiu da aldeia Rio do Sono e abriu o lugar Cabeceira Verde; f) Uma cisão entre os irmãos Srêkbupre e Dawapsikwa (clã wahirê), na aldeia Bela Vista, resultou na fundação de uma morada de nome Pendanga; g) Valdomiro Sirnawẽ, tendo falecido sua esposa, retornou da aldeia Traíra para Serrinha, onde reside seu pai, mas em 2003 abriu uma morada no local da antiga aldeia Campo Grande.

Trata-se de grupos reduzidos e alguns estavam reivindicando status de aldeia, buscando seu reconhecimento e uma infra-estrutura mínima. Outras aldeias mudaram de lugar: os moradores do Jenipapo, depois da saída de Sitbro, abriram outro local com o mesmo nome; Na aldeia Serrinha II houve uma cisão, sendo que o cacique Wakawẽ retornou para a aldeia Funil e Simnãkrã mudou a aldeia para outro local, de nome Santa Fé. A notar, finalmente, que tanto os novos grupos, quanto aqueles que apenas mudaram de lugar, todos se mantiveram no âmbito dos respectivos Postos.

Não pretendo abordar o fenômeno da urbanização dos Xerente que por si mereceria um estudo. No censo de 1999 havíamos registrado 98 moradores residindo na cidade de Tocantínia e 8 em Miracema. Este quadro se alterou consideravelmente. O espaço urbano, mais e mais, vem sendo incorporado no cotidiano Xerente. A maioria alega o motivo da escola para os filhos, outros são contratados pelos dois programas que atendem as aldeias, outros atuam nas duas Associações Indígenas que tem sede em Tocantínia. As famílias com alguma condição financeira, como os aposentados e funcionários, mantém uma casa na cidade, onde podem se demorar boa parte do tempo. Há os que moram e trabalham na cidade e freqüentam as aldeia em fins de semana para visitar familiares ou participar das festas; há outros que, morando e trabalhando na aldeia, tem casa própria ou alugada na cidade, para moradia de filhos estudantes, ou para passar períodos de tratamento de saúde ou quando vem receber aposentadoria. Os Xerente não priorizam os escassos empregos urbanos, antes disputam cargos e empregos nos Programas e nas Associações, seja como diretores, gerentes, enfermeiros, técnicos agrícolas, secretárias, vigilantes, zeladores, tratoristas, motoristas, recepcionistas etc. que somados aos novos empregos nas aldeias como professores, agentes indígenas de saúde, agentes de saneamento se tornaram a principal fonte de renda da população como um todo, a tal ponto que raros devem ser os grupos domésticos que sobrevivam unicamente de uma atividade primária. Todos estes cargos requerem habilitação

específica, mas não dispensam as relações de parentesco e os alinhamentos políticos entre os caciques, que negociam a indicação de pessoas, particularmente para os cargos mais importantes. A notar que os moradores urbanos mantém fortes laços com suas aldeias e se referem aos respectivos caciques que afinal avalizam a permanência na maioria dos cargos. O programa de saúde atende os moradores urbanos que contam com um Agente Indígena de Saúde (AIS). Interessante de notar, por outro lado, que os programas chamados de produção, voltados às aldeias, também incluam os moradores urbanos que podem receber uma roça na sua aldeia de origem.

d) Distribuição da população por postos, aldeias, metades e clãs

Espero que não cause embaraços ao leitor a referência aqui às metades e aos clãs, assunto do tópico *3. Organização Social.* No entanto, para completar a descrição dos assentamentos se impunha uma referência rápida à distribuição espacial dos clãs e metades.

Vimos que desde os anos 40 toda a população Xerente se concentrou entre os rios Tocantins e Sono, em torno de três conjuntos principais. Concomitante à demarcação e desocupação da terra desencadeou-se um movimento de expansão para fundação de aldeias nestas áreas livres, como Cercadinho (1973), Serrinha (1979) Aldeinha (1979), Brejo Comprido (1982), Mirassol (1982), Campo Grande (1982), Bela Vista (1982), seguidos de novos desdobramentos, nos anos noventa, como está descrito acima (vide também os Quadros 4 e 5), constituindo-se mais dois conjuntos - Mirassol e Brejo Comprido, contando cada um com um Posto Indígena e uma estrutura de assistência.

Se levarmos em conta que toda a população nos anos 60 se concentrava próximo aos Postos Indígenas, ela não passava de 500 pessoas, as sucessivas segmentações, por cerca de 30 anos, resultou ao final num universo de aldeias que redistribuíram a população pela totalidade do território. Vide acima: *Mapa 3 – Localização dos Postos Indígenas e das Aldeias (2000*) e também o *Quadro 6 - População xerente por postos, aldeias e zona urbana,* de acordo com o Censo de 1999:

Quadro 6 - População xerente por postos, aldeias e zona urbana (1999)

Posto da FUNAI	Local	População
Brejo Comprido Pop. 357	Aldeia Aldeinha	33
	Aldeia Aldeinha (morada Sucupira)	11
	Aldeia Baixa Funda	25
	Aldeia Bom Jardim	24
	Aldeia Brejinho	28
	Aldeia Brejo Comprido	80
	Aldeia Cabeceira da Água Fria	30
	Aldeia Centro	47
	Aldeia Morrinho	20
	Aldeia Recanto da Água Fria	35
	Aldeia Santa Fé	9
	Aldeia Ponte do Rio Preto	15
Brupre Pop. 292	Aldeia Brupre	44
	Aldeia Jenipapo	27
	Aldeia Lajeado	53
	Aldeia Novo Horizonte	23
	Aldeia Mirassol	53
	Aldeia Traíra	59
	Aldeia Zé Brito	33
Funil Pop. 267	Aldeia Funil	194
	Aldeia Serrinha 1	36
	Aldeia Serrinha 2	37
Rio do Sono Pop. 160	Aldeia Rio Sono	100
	Aldeia Riozinho	29
	Aldeia Sangradouro	36
Xerente Pop. 670	Aldeia Baixão Karehu	27
	Aldeia Baixão Karehu (morada Brejo do Ouro)	13
	Aldeia Bela Vista	56
	Aldeia Boa Esperança	44
	Aldeia Cercadinho	36
	Aldeia Nova	32
	Aldeia Porteira	167
	Aldeia Recanto Krité	54
	Aldeia Salto	159
	Aldeia Vão Grande	41
	Aldeia Varjão	41
Zona urbana Pop. 99	Miracema do Tocantins	6
	Tocantínia	93
		1850

Fonte: Relatório Final, Diagnóstico Etno-Ambiental das TI Xerente e Funil, 2000. Relatório da Área de Antropologia, p. 25

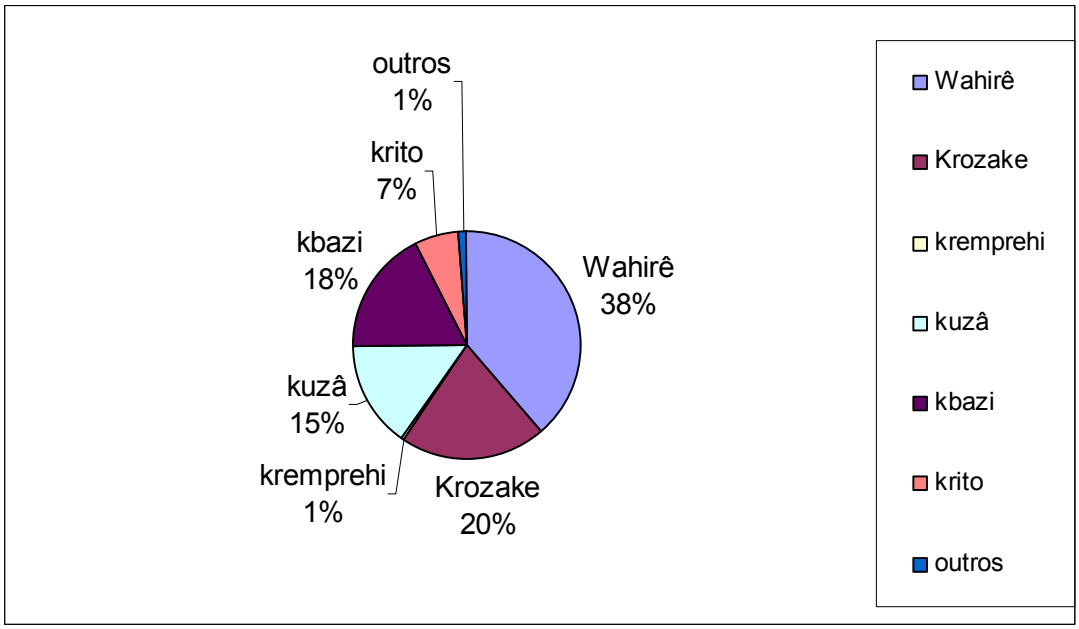
Quanto à distribuição desta população por metades e clãs, é importante acompanhar a dinâmica de permanência ou alternância nos Postos e sobretudo nas aldeias. Na região do PI Brejo Comprido predominam os membros dos clãs krozake e wahirê (da metade isake), enquanto os clãs da metade dohi, embora em número menor, predominam em algumas aldeias; no PI Brupre (ex-Mirassol), os wahirê são a maioria, aliados a uma linhagem de kremprehi; ali o contingente de kbazi também é significativo; no PI Funil, embora os wahirê representem a maioria, os kbazi mantém a chefia na aldeia sede; nas demais aldeias predominam os wahirê; no PI Rio do Sono, a maioria são kbazi e kuzâ, sendo estes hegemônicos, enquanto os krozake e wahirê comparecem em número bem menor; finalmente, na região do Posto Xerente a maioria se identifica com o clã wahirê, seguido pelos krozake, mas em algumas aldeias os kuzâ e os kbazi predominam. Veja o quadro:

	Metade	**ISAKE**			**DOHI**				***Total***
Posto da	**Sexo \ Clã**	Wahir	Kroza	Krem	Kuzâ	Kbazi	Krito	Outro	
Brejo	Fem	50	73		27	23	24	1	*198*
	Masc	54	49		34	20	25	1	*183*
Brupre	Fem	59	19	3	8	40	6	1	*136*
	Masc	76	13	4	5	30	4	1	*133*
Funil	Fem	58	4	1	14	30	14	1	*122*
	Masc	73	6	6	12	32	17		*146*
Rio do Sono	Fem	19	18		22	26	1		*86*
	Masc	9	13		23	33		1	*79*
Xerente	Fem	141	71		67	42	15	1	*337*
	Masc	131	74		61	45	16	4	*331*
Zona urbana	Fem	14	18		4	3	1	3	*43*
	Masc	29	21		0	2		4	*56*
Soma		**713**	**379**	**14**	**277**	**326**	**123**	**18**	***1850***

Quadro 7 - Metades e clãs por Postos Indígenas

Esta predominância e hegemonia de certos clãs no conjunto das aldeias de cada Posto parece se manter estável nas últimas décadas, embora o cômputo por aldeias possa indicar alternância na respectiva hegemonia clânica. O cômputo da população total por clãs, de acordo com o Censo de 1999, está no *Quadro 8 - Distribuição da população por clãs*, ressaltando que os clãs da metade ĩsake (wahirê, krozake e kremprehi) somam 1106 (59%), aqueles da metade

dohi (kuzâ, kbazi e krito) somam 726 (40%) e os *outros*[19] (sem clã, regionais, outras etnias) são apenas 18 (1%). Assim, apesar da hegemonia numérica e/ou política, os clãs se distribuem proporcionalmente pelos Postos, com exceção do Rio do Sono, onde os clãs da metade dohi são maioria.



Quadro 8 – Distribuição da população por clãs

f) Modelo de assentamento

Acima propus como aldeia grande aquela contendo duas ou mais turmas, identificadas pelo clã de seu líder, que se compõem e se alternam no poder. Assim, na aldeia Salto claramente um grupo wahirê e outro kbazi se alternam na chefia, sendo o vice sempre do outro lado. Na aldeia Porteira, a grande maioria é do clã wahirê e krozake, ambos da mesma metade. No Funil, os clãs kbazi e krito há várias décadas se mantém na chefia, aparentemente sem disputas acirradas, nem segmentações, como já tive oportunidade de observar. Estou propondo que as aldeias pequenas, mais de trinta, se trata de turmas, em geral um sogro com seus genros, filhos e noras; um grupo de irmãos com os cunhados e cunhadas; um pai com seus filhos e noras etc. A alternância do poder ali não é assunto cotidiano, pois isto mormente vai acontecer quando um filho ou um genro tomar o lugar do pai ou do sogro.

[19] Este grupo certamente aparece subestimado, sobretudo para os "regionais", 10 no total, devido ao costume de incorporar aos clãs indivíduos regionais que moram ou casam com Xerente e nem sempre este dado aparece no Censo.

Quanto ao modelo de assentamento temos então os conjuntos de aldeias com uma história em comum, com certo grau de autonomia administrativa, referidos a administração de Postos Indígenas que impõem uma unidade de assistência; destacam-se a realização das festas indígenas no âmbito destes conjuntos e as relações de lealdade entre as aldeias e, em menor grau, endogamia matrimonial. Cada conjunto corresponde a uma unidade sociológica na definição de Farias (1990), pois quando realizam suas atividades rituais, refazem a unidade que se rompeu com as cisões sucessivas, na interpretação deste autor.

Quanto às aldeias, os próprios Xerente expressam a aldeia ideal como tendo todos os clãs, associações, etc, com as casas localizadas de um lado e do outro, tal como narra Wazakru, hoje com 65 anos:

> *Da aldeia do Sono lembro que existia respeito por causa do clã, aldeia era redonda. Krozake morava do lado de cá e dohi do lado de lá. Alcancei aldeia grande no Sono, tinha as casas em carreira; do lado de lá, dividido dohi e krozake, e nunca faltou wahirê, dohi, krozake, kuzâ, mas tudo era dividido.*

Diante do ideal assistimos, contudo, à proliferação de aldeias, todas pequenas e que parecem contradizer a regra. A facilidade de se fracionar contrasta com o modelo ideal que os nativos proclamam, ideal que se estampa em cartazes, nos cadernos e cartilhas escolares. O modelo do Prof. Sizapi (abaixo) apresenta a metade *ĩsake* (com os clãs krozake, krãiprehi e wahirê) e a metade *dohi* (com os clãs kuzâ, kbazi e krito) localizados no arco da aldeia, onde os clãs estão frente a frente. Apesar da dinâmica de fracionamentos, algumas aldeias hoje se mantém grandes, com características do modelo ideal. Acima vimos que conjunturas alheias ou externas foram a causa imediata destes aglomerados, através da atração da assistência e possibilidade de refúgio contra os invasores; ou ainda a intervenção explícita do poder público como aconteceu na Aldeia Salto. A aldeia grande pode ser de formato irregular, arruada ou redonda, mas se identificam ali várias turmas ou segmentos em disputa, alternância de caciques e vice entre as turmas extraídas em geral de clãs distintos.

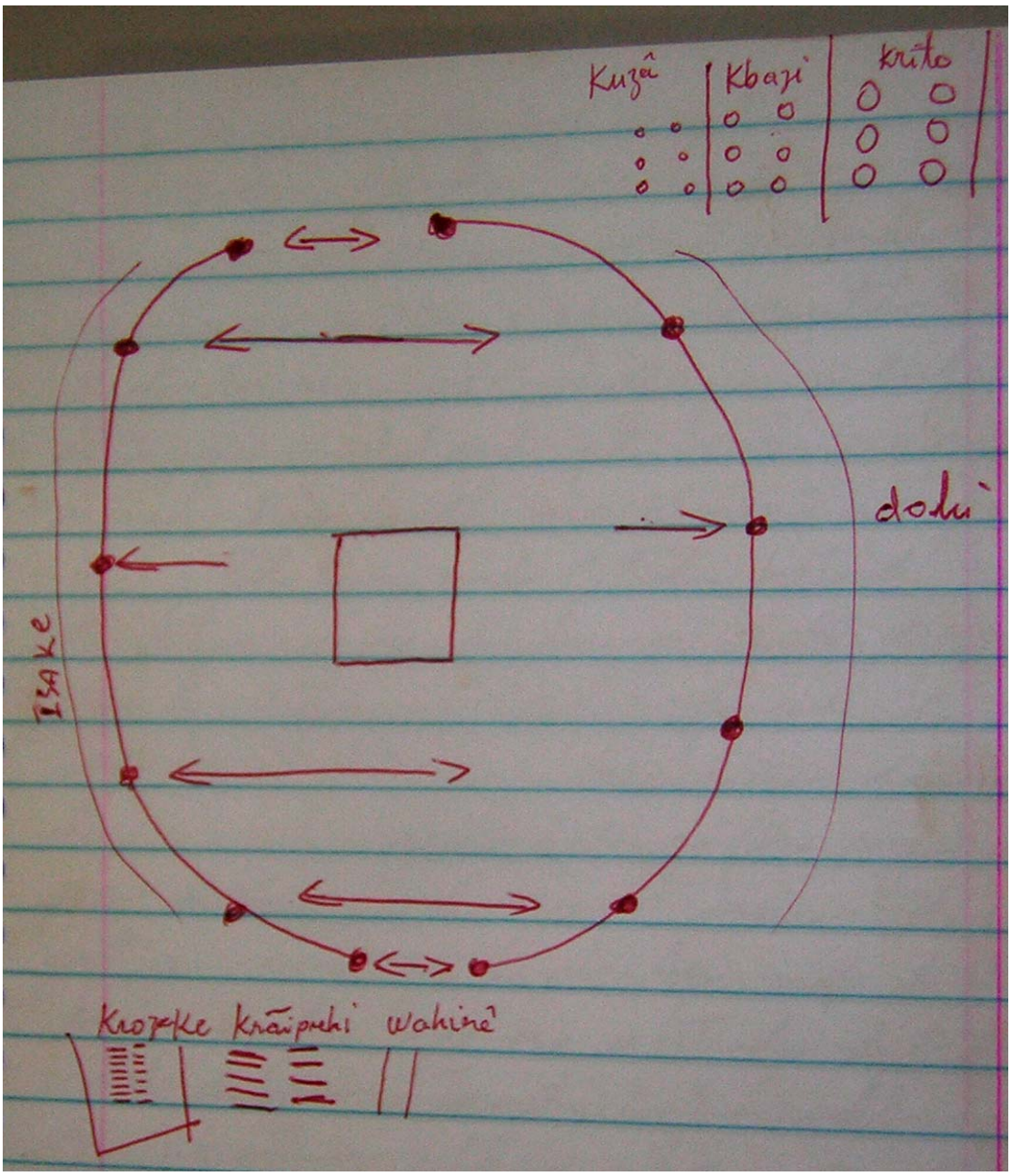


Figura 1 – Representação da aldeia
com a metade dohi e os clãs kuzâ, kbazi, krito
e a metade ĩsake com os clãs krozake, krâiprehi e wahirê.
Assinalam-se ainda os respectivos padrões das pinturas clânicas.
(professor Sizapi)

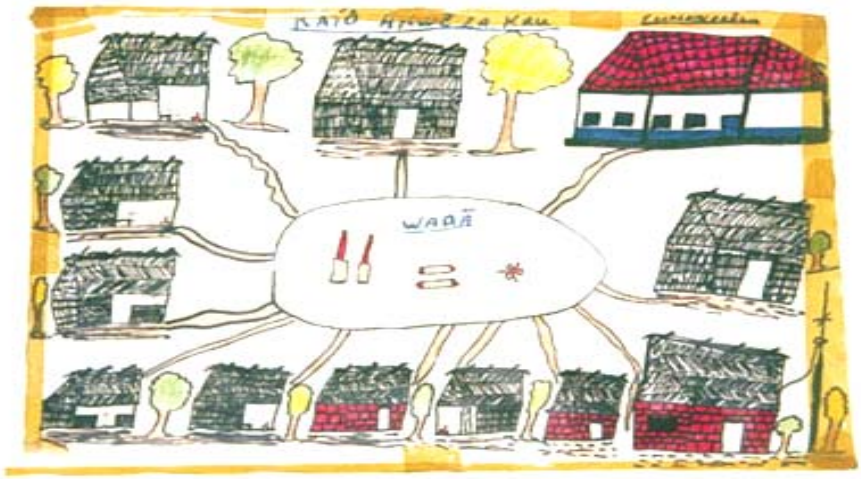


Figura 2 - Desenho da aldeia por um estudante de escola xerente
(foto: João Dal Poz, 1999)

Proponho que a aldeia pequena, composta de uma única turma ou segmento, também atende a tradição, pois enfatiza predicados de liderança e de iniciativa; postula uma lealdade pessoal, testa a capacidade de um chefe forte (sogro ou irmão), se presta à maior liberdade, apoiando-se tanto em laços de afinidade de um sogro com seus genros, ou laços de consangüinidade de um grupo de irmãos e seus afins, ou um pai com seus filhos, genros e noras.

Finalmente, estes dois modelos são intercambiáveis: uma aldeia pequena pode se desfazer e seus membros se agregar a outras, ou simplesmente retornar para a aldeia mãe. A aldeia grande, por sua vez, pode passar por segmentações sucessivas sem esfacelar-se, desde que sempre haja ali grupos em oposição e que a composição equilibrada permita alternância no poder.

Os números mostram que, apesar do longo período de segmentações, aglomerados antigos, como Funil e Porteira mantiveram uma população numerosa e continuam crescendo, contando com 217 e 223 indivíduos, respectivamente para julho de 2003. A aldeia Salto parece uma exceção, mas é necessário lembrar que ela foi alvo de investimentos de órgãos estaduais, construindo-se ali casas populares e uma roça mecanizada, tornando-se um centro de assistência com posto de saúde e escola. Rio Sono e Brejo Comprido são sedes de Postos da Funai e, em 1999, mantinham uma população significativa, embora os meus dados ali indiquem uma significativa redução da população. No Capitulo III, retomo estes dois casos para uma interpretação específica. A Aldeia Mirassol fora a 1ª sede do Posto, até sua transferência para local neutro, quando então perdeu grande parte população. Fundaram-se duas novas aldeias –

Lajeado e Aldeia da Ponte, agora Brupre. Diversas famílias retornaram para Serrinha, Funil, Brejo Comprido e Baixa Funda. Recentemente remanescentes de regionais também se mudaram da aldeia Mirassol, reduzindo este grupo a uma única turma, em torno de uma linha do clã kbazi.

3. Organização Social

a) Metades, clãs, associações e nominação: uma revisão

Examinei até aqui alguns dados sobre a localização dos Xerente no território que atualmente ocupam, no Estado do Tocantins, e a constituição de cinco conjuntos de aldeias, cada qual com uma história em comum e referido a um Posto Indígena da FUNAI, a partir do qual se organizam e centralizam os programas de assistência. Proponho ainda que o modelo de assentamento contempla, tanto as aldeias grandes, próximo ao ideal proclamado, quanto as aldeias pequenas com uma única turma ou segmento. A apresentação dos Xerente, no entanto, requer uma descrição, ainda que sucinta, de sua organização social. Vou retomar pesquisadores que me precederam, para então tratar dos meus próprios dados.

A primeira descrição das instituições Xerente é de Curt Nimuendaju que realizou estudos em 1930 e 1937. Os resultados de sua pesquisa estão publicados em Nimuendaju (1942 e 1944) e Nimuendaju e Lowie (1939). Segundo ele, "*no início do século vinte os Xerente vieram a se corromper através dos contatos com neobrasileiros e em 1937 eu encontrei a cultura aborígine num estado de colapso*". Ele próprio se impõe como tarefa "*reconstruir a cultura original*", a partir da observação e das lembranças dos mais idosos.

De acordo com sua descrição, os Xerente estão divididos em metades patrilineares exogâmicas, *sdakrã* e *sip'tato*, localizadas respectivamente ao norte e ao sul da aldeia em forma de ferradura. Cada metade tinha originalmente três clãs, aos quais posteriormente um quarto clã foi agregado, distribuindo-se da seguinte forma (1942:19):

Metades	***Siptato***	***Sdakrã***
Clãs	*Kuze*	*Kreprehi*
	Ísibdu	*Isaure*
	Kbazipre	*Isruri'e*
Tribos incorporadas	*Prase* ou *Klitó-tedekwa*)	*Krozake*

Os clãs tinham uma localização definida no arco da aldeia e os que se encontravam frente à frente, se tratavam por *Narkwa*, mantinham um relacionamento especial entre si, destacando-se a decoração do cadáver e os procedimentos funerais em favor clã alterno (1942:23). No centro da aldeia estava a casa dos rapazes e os locais de reuniões das quatro sociedades masculinas e da sociedade das mulheres. Observa ainda que cada metade possuía um conjunto distinto de nomes masculinos transmitidos patrilinearmente aos netos e sobrinhos-netos. Por sua vez, os nomes femininos seriam atribuídos pelas sociedades masculinas.

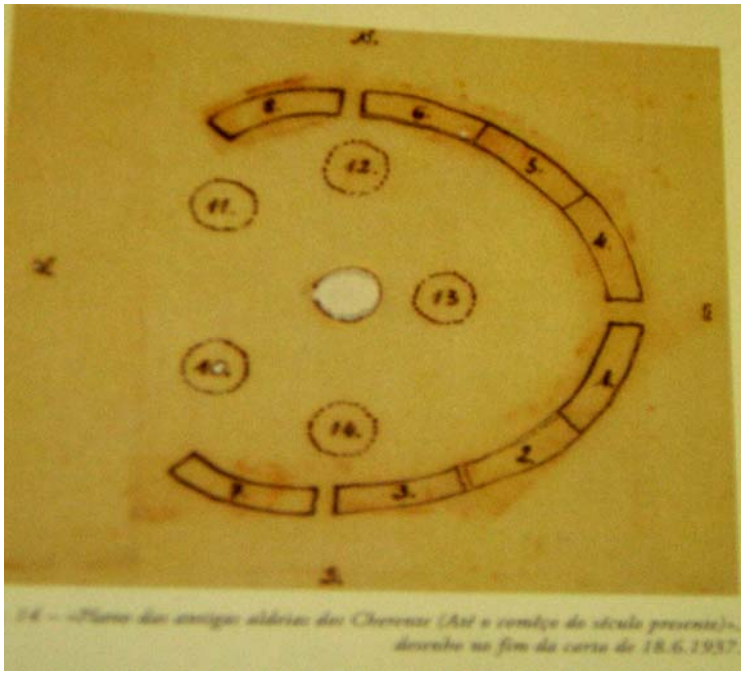


***Figura* 3 – "Plano das antigas aldeias dos Cherente"**
(cf. carta de 18.6.1937, In: Nimuendaju, 2000)

Obs. Em outra obra, o autor explica que ao centro está o *Warã* (9), os locais de reunião das sociedades: *Akemhã* (10); *Krara* (11); *Annõrowa* (12); *Krierikmu* (13) e a sociedade das mulheres (14); No semi-círculo se localizam os clãs *Kuze* (1), *Ĩšibdu* (2) *Kbazipre*(3) *Krẽprehi* (4), *Ĩsaure* (5) *Ĩsrurie* (6) e as tribos incorporadas: *Prase* (7) e *Krozake* (8). (Nimuendaju, 1942: 17

Nimuendaju dedicou grande atenção às sociedades masculinas (*Akemhã, Krará, Añorowá e Krieriekmû*)[20] a quem cabiam funções econômicas e rituais. Cada homem pertencia a uma sociedade distinta da de seu pai, normalmente por toda a vida e os velhos da aldeia

[20] Nimuendaju trata as Associações também por Sociedades, enquanto Lopes da Silva e Farias (1992) as definem como classes de idade. Os Xerente não possuem uma denominação em português, mas se referem a elas por *dakrsu* ou *ikrsu*, precedido pelo pronome masculino. Assim: (o) *dakrsu*, (meu) *ikrsu*.

tentavam manter a igualdade numérica nas quatro associações (Nimuendaju e Lowie, 1939:409). As mulheres compunham uma única associação, denominada *Ainõwapté*, cuja função ritual mais importante eram os festivais de Wakedi, quando se conferia este nome a dois meninos pequenos.

Por volta dos oito anos de idade, todo menino era designado como membro vitalício de um dos dois times esportivos e também de uma das quatro sociedades masculinas, sem ser, porém, imediatamente considerado como participante pleno. Nesse ínterim, ele recebe um nome, tem os lóbulos auriculares perfurados e, ao receber um cinto, alcança o status de *sipsa*, que implica na residência compulsória na choupana dos noviços, situada no centro da aldeia. Dentro dessa casa, os rapazes são divididos espacialmente, de acordo tanto com as suas associações, quanto as suas metades. Ainda, são reconhecidos seis estágios entre os solteiros, sendo apenas os mais velhos considerados aptos para o casamento. Não havia, porém, séries equivalentes de estágios para as meninas, que são levadas ainda crianças para a sociedade das mulheres, denominada Ainõwapté, e tornam-se membros sem qualquer formalidade (Nimuendaju, 1942: 9).

Entre as atribuições econômicas das associações, Nimuendaju destacou as expedições de caça, quando as associações podiam cooperar e dividir depois a carne; realizar derrubadas, sendo os capões de buriti e de babaçu divididos entre as quatro associações masculinas. "*O incrível empobrecimento e deterioração dos Xerente contemporâneos deve-se, imediatamente, à destruição do seu antigo sistema associacional, solapado pelo individualismo moderno*" (:34).

As corridas de toras grandes eram organizadas pelas Associações, quase nunca uma contra a outra, antes disputadas por metades cerimoniais *Hti'mnã* e *Siteromkwa*, que se distinguiam pelas pinturas corporais (:43).

Quanto à transferência de nomes *masculinos*, Nimuendaju informa que estes nomes pertencem às metades, não às sociedades, mas que a cerimônia ocorria a intervalos de vários anos, talvez devido ao decréscimo da população e o número de nominados ser pequeno demais. Esclarece que o nome não é conferido para o filho, mas alternando uma geração, para um neto patrilinear ou sobrinho-neto (:44) e que são quatro séries de nomes masculinos: da metade siptato e do clã prase; da metade sdakrã e a última do clã krozake.

Em 10 de maio de 1937 o etnólogo assistiu ao ritual de nominação na aldeia Providência. Por volta do meio-dia os homens da aldeia se reuniram numa clareira no mato atrás da aldeia, se pintaram de preto, fabricaram cordões de pindaíba, cintos e colares com penas de gavião.

Nas mãos traziam bastões curvos na ponta (*kwiró*). Cada metade tinha um gritador, pintada a face de vermelho, com uma tira na cabeça e três penas de rabo de arara, penduradas obliquamente. Carregavam arcos e flechas. O gritador Siptato tinha o título de *dazalienkwá*; seu par Sdakrã se chamava *dakmahlikwá*.

> *Pelas 3/15 p.m. a companhia marchou até a praça, separados por metades; então batendo as bordunas, corriam misturando um com o outro por um tempo, e finalmente assumiram posições em dois semi-círculos... Em frente a cada metade estava em pé seu gritador. O gritador Sdakrã enunciou um nome de sua metade, que as velhas atrás repetiram. Seu vis-à-vis gritou "hehe", como forma de ratificação e as velhas daquele lado por sua vez se juntaram ao coro. Agora o pai ou tio paterno do menino, que estava para receber o nome enunciado, levou-o pelas mãos na frente do gritador, permanecendo parado por um momento, e recuando de novo até o círculo; então um novo nome foi enunciado. Quando os Sdakrã e Krozake tinham terminado com seus nomes, o dazalienkwá similarmente começou a enunciar primeiro os Siptato e depois os nomes prase... Quando todos os meninos tinham recebido seus nomes, a assembléia se dispersou. As cordas do pescoço e cintos foram recolhidos e jogados no córrego próximo à aldeia* (: 46).

O etnólogo acrescenta que antigamente esta cerimônia durava três dias, incluindo uma caçada pelos Sipsa e distribuição de carne e bolo de mandioca pelos oficiais, finalizando com uma corrida de toras dos adultos. Infere disto que o ritual tal como realizado não foi correto em todos os detalhes.

Quanto à nominação feminina, as meninas entre 3 e 5 anos recebem nomes, conferidos pelas associações masculinas, cada uma dispondo de um conjunto distintivo (:52) A seqüência provável é *krara – krieriekmu – akemhã - annõrowa – krara*. Em todos os eventos nunca é a Sociedade do pai da menina que confere o nome para ela. Sempre se impõe o nome a duas meninas, quando os nominadores, acompanhados pelas mulheres que como meninas tinham recebido seus nomes desses, marcham de casa em casa, cantando e dançando. Seus cantos e comportamento se referem ao animal ou objeto segundo o qual as duas meninas estão sendo nominadas (:54).

Estes e outros rituais, como o grande jejum e a saída das máscaras do Padi, traduzem um modo próprio de se apresentarem, sobrepondo performances pretéritas àquelas ainda vigorando, revelando, porém, a multiplicidade de instituições desta sociedade.

Maybury-Lewis (1979) estudou os Xerente em 1955-56 e de novo em 1963 e sugere uma visão da sociedade Xerente diferente daquela apresentada por Nimuendaju. Fascinado pela "verdadeira cultura Xerente" e melancólico com aquilo que ele considerou desvios posteriores,

Nimuendaju não teria descrito os Xerente tal como ele os encontrou nos anos trinta, mas antes misturara a descrição com sua própria reconstrução da cultura Xerente tal como ela era em alguma época anterior. Maybury-Lewis afirma que encontrou os Xerente em circunstâncias muito semelhantes vinte anos mais tarde, mas suas aldeias eram agregados de cabanas sem nenhum significado simbólico; suas metades e clãs não estavam espacialmente localizados e ninguém dava atenção à exogamia de metades; as cerimônias tradicionais eram realizadas entre confusão e contendas.

Quanto aos clãs, os da metade wairi não se distinguiam mais, havia várias patrilinhagens todas pertencentes aos wairi, embora vistos como sendo "do mesmo lado", conceitualmente falando, que os krozake. Do lado doí, três dos quatro clãs mencionados por Nimuendaju ainda existiam, assim:

Dados de Maybury-Lewis (1979:223).		
Metades	Wairi	Doi
Clãs	Wairí	Kuze
	Krozake	Kbazi
		Krito

Mesmo as metades estavam a caminho de extinção e a tradição mais vital era o sistema clânico porque determinava o recrutamento para as facções, segundo o autor. Mesmo assim discordou de Nimuendaju de que a sociedade estivesse em colapso, pois eles ainda se mantinham como uma entidade cultural e lingüística distinta e seu modo de vida mostrava surpreendente resistência. Apesar de sua precária situação econômica e social, tiveram sucesso em manter sua população.

> *Seu sistema associativo estava entretanto moribundo, mas disso eu concluo que isto era menos vital para sua sociedade do que Nimuendaju supôs. De fato, a persistência do reconhecimento das metades e clãs contrasta severamente com o desaparecimento das associações. São as metades como uma matriz conceptual e os clãs como facções potenciais o que constitui a essência da cultura Xerente* (1979:221).

Nos próximos capítulos retomarei outras contribuições de Maybury-Lewis. Por ora fica o contraste agudo entre dois autores sobre a mesma sociedade: um focaliza a vida ritual e cerimonial, retratando a sociedade tal como ela se vê idealmente, inserida em sua tradição; e o outro mira diretamente a ação social, o curso de suas práticas contraditórias. Como veremos melhor nos próximos capítulos, Maybury-Lewis submete as instituições às estratégias políticas

cotidianas, aos interesses que opõem os grupos em disputa, solapando o proclamado ideal de unidade.

Agenor Farias realizou suas pesquisas entre os Xerente nos anos 80 e encontrou uma sociedade em expansão, a população estava crescendo, a desocupação da área e os projetos econômicos da Funai ensejavam a fundação de novas aldeias, conjuntura favorável à retomada de uma intensa vida ritual. Seu estudo está voltado às instituições como as metades, os clãs e o sistema de classes de idade; e a relação destas instituições com a organização social, a nominação feminina e masculina. Segundo ele, a afiliação às metades exogâmicas e a seus respectivos clãs patrilineares constitui a base da sociedade Xerente, pois são estas suas instituições mais fundamentais, a partir das quais formam os agrupamentos políticos e as facções (Farias, 1990:74). Segundo ele, as metades e os clãs são o principal elemento ordenador das relações entre as aldeias, responsáveis pela unidade social e assim a análise da sociedade passa necessariamente pela composição clânica das aldeias e da dinâmica das relações entre elas. Ou seja, as relações sociais e cerimoniais estabelecidas entre grupos de aldeias formam uma variável dependente da composição clânica das mesmas (:75).

Em sua pesquisa ele havia detectado o desequilíbrio numérico dos clãs nas aldeias, fruto de sucessivas cisões. Assim, as aldeias em si não formariam totalidades sociológicas, na medida em que as metades e os clãs estariam dispersos em várias aldeias. Propõe então que "*a compreensão satisfatória da sociedade Xerente contemporânea exige o estudo das relações entre as diversas aldeias espalhadas pelo território*" e que, conhecendo-se o padrão de relacionamento entre as aldeias, seria então possível construir "*um modelo da sociedade Xerente*" (:4). Examinando o ritual de nominação masculina e feminina, o autor argumenta que:

> *Este ritual assume um caráter agregador que, através de uma prática cerimonial, suscita a participação conjunta de pessoas de diferentes aldeias que, no passado, romperam politicamente, mas entre as quais são freqüentes os laços de consangüinidade e afinidade. Exerce um poder centrípeto numa sociedade altamente marcada pela tendência centrífuga* (1990: 120).

Quanto aos clãs e metades, Farias (1990:87) e Lopes da Silva e Farias (1992:99) apresentam dois conjuntos de clãs nas respectivas metades e adiante na p. 112 de novo, mas em ordem distinta, como está no quadro:

Metades	I. Wahirê/Sdakrâ	II. Doi/Siptató
Clãs	1.Wahirê	1. Kuzõ (ou Kunmã)
	2.Krozakéisaptorê (ou Krozakékrarê Krozakétmôprumrê ou Krozakéisrurê)	2. Kbazi (ou Isrõ)
	3. Krozakétopá (ou Itopá ou Krozakétopá)	3. Isibdu (ou Krito)
	4. Kremprehi	

Discordam de Maybury-Lewis de que as metades estavam a caminho de extinção, pois a ampla maioria dos indivíduos ainda se reconhecia como afiliado a uma das metades exogâmicas e a um dos clãs patrilineares, ao utilizar a linguagem da pintura corporal como sua expressão privilegiada (Farias, 1990:84). A mesma convicção se encontra em artigo de Farias e Lopes da Silva (1992), com base nas pesquisas sobre a pintura corporal e a sociedade xerente. Os autores afirmam que as diferentes instituições nas quais se congregam os membros dessa sociedade (metades, clãs, associações e times de corrida de tora), denominados hoje pelos Xerente como "partidos", são correlacionados aos motivos e padrões da pintura corporal.

Os autores se debruçam ainda sobre o funcionamento das Associações (dakrsu), notando que o mito da origem que Nimuendaju recolheu sugere que se trata de classes de idade, pois os homens mais novos da aldeia se uniram com *akemhã*; aqueles que eram um pouco mais velhos, como *krará* e ainda os mais velhos, como *annõrowa*. Os mais velhos de todos tornaram-se *krieriekmũ*. Comparando com dados de Maybury-Lewis (1979:236) sobre os Xavante, os autores se convencem de que são classes de idade, em suas relações recíprocas e na sua composição, duas a duas, para as metades rituais ou "partidos de tora": os Annõrowa e Krara se unem na metade Steromkwa e os Akemhã e Krierikmu na metade Htamhã, tendo assim em cada lado os mais novos e os mais velhos (Lopes da Silva e Farias, 1992:108). Veja as possibilidades de combinação das classes de idade, dependendo do contexto de sua ação, a partir das informações de Nimuendaju (apud Farias, 1990:103):

Sociedades Masculinas				
Ordem de aparecimento no mito	Ordem de nominação feminina	De acordo com a idade dos membros	Para a formação das metades cerimoniais	
2. Krara	1. Akemhã	1. Akemhã	Steromkwa	Krara (+ velhos)
1. Akemhã	3. Annõrowa	2. Krara		Annõrowa (novos)
3. Annõrowa	2. Krara	3. Annõrowa	Htamhã	Akemhã (novos)
4. Krierikmõ	4. Krieriekmõ	4. Krierikmõ		Krierikmõ (+ velhos)

Quadro 9 – Organização das Sociedades Masculinas (Dakrsu)

Se as classes Xerente por ordem de idade decrescente são: *4. Krierikmõ, 3. Annõrowa, 2. Krara e 1. Akemhã,* para a nominação feminina a ordem é *1. Akemhã – 3. Annõrowa – 2. Krara – 4. Krieriekmu – 1. Akemhã ...* resultando numa combinação distinta: Krierikmõ com

Krara “trabalham juntos”; e Annõrowa com Akemhã “trabalham juntos”, isto é, nominam as filhas uns dos outros.

Tratar as Associações por classes de idade implica passagem de uma à outra e esta, segundo os autores, acontece por idade (Annõrowa → Krará e Akemhã → Krierikmõ), mas no interior das metades cerimoniais. Por isso, nas corridas podem se opor simplesmente Annõrowa e Akemhã, as classes mais jovens de cada metade, que de fato correm na tora, enquanto os Krara e Krierikmõ estão entre os velhos (1992:109). A última coluna do quadro acima é proposição de Lopes da Silva e Farias, secundando os dados Xavante, pois Nimuendaju não associou as metades rituais às Sociedades dos Homens. Meus dados de campo também não são conclusivos, pois os informantes indicam ora um, ora outro par de metades, ou afirmam não haver conexão entre *dakrsu* e times (metades) de tora.

Quanto à nominação feminina, Farias concorda com Nimuendaju de que os nomes femininos são conferidos pelas Sociedades dos homens, cada uma dispondo de um conjunto distintivo de nomes e relata “*os Annõrowa trocam nomes com os Krierikmõ. Annõrowa sai com as meninas Krierikmõ e Krierikmõ sai com as meninas Annõrowa*” (1990:106). Deixa claro, porém que “*as mulheres estão referenciadas ao sistema de classes de idade através da regra da patrilinearidade*”, isto é, “*são filhas de um homem que ele sim, não pertence à classe de idade que a nominou*” (grifo do autor). Assim, as mulheres participariam das metades cerimoniais – Steromkwa e Htamhã – através do nome que pertence a uma das classes de idade, que não a classe do pai (:107). Para impor o nome, os homens da respectiva classe de idade se deslocam pelas casas da aldeia e cantam o nome que está sendo imposto a duas meninas, uma de cada metade, acompanhadas pela tia paterna que leva a menina e a entrega, ao final, ao tio materno.

As abordagens sumarizadas evidenciam uma sociedade com suas instituições muito ativas, professando um ideal extraído de antigas tradições que podem sempre ser retomadas e reinventadas. Se ao tempo de Nimuendaju já havia dificuldades, seja de população reduzida ou degradações (*disturbing factors*) advindas do contato, a riqueza de detalhes de antigas performances nos permitem vislumbrar como a sociedade se percebe idealmente. Maybury-Lewis centrou sua atenção no campo político, preocupado com as facções que organizavam a vida social em cada uma das aldeias, submetendo inclusive o sistema de relações de parentesco. A atenção de Farias e Lopes da Silva se voltou sobre as principais instituições que,

mais do que um ideal, estavam muito ativas, atestando a capacidade das sociedades Jê de expressar a essência de seu próprio modo de ser.

No contexto desta contradição, gostaria de destacar que a primeira impressão do pesquisador em campo é profundamente marcada pela riqueza de detalhes de performances e de tradições antigas. Estas descrições ignoram se as práticas são pretéritas ou atuais, pois elas poderão ser retomadas, desde que alguém junte as peças e proponha sua realização, como atestam descrições mais recentes e minhas próprias observações. Diria que sua visão das tradições rituais são menos essencialistas do que gostaríamos. Os relatos antes enfatizam "*meu pai contou*", "*eu vi fazer*", "*fulano mostrou como se faz*", "*para que os jovens vejam como era antigamente*", conferindo um caráter flexível às performances, com margem à criatividade de quem está conduzindo, destacando-se a experiência dos velhos que são consultados freqüentemente pelos condutores dos rituais.

No próximo tópico farei um relato de minhas próprias observações de campo, relativas aos rituais mais enfatizados pelos Xerente e que integram a *Dasĩpse* – festa indígena Xerente.

b) Re-visitando as metades e os clãs

Quanto ao sistema de metades e clãs, os Xerente reconhecem claramente três clãs da metade *dohi* (doi ou siptato): kuzâ, kbazi e krito, que se distinguem por uma pintura em forma de círculos, pequenos, médios e grandes respectivamente. O conjunto de clãs do lado oposto, que apresenta o traço como motivo, não possui uma denominação única. Na literatura consta como Sdakrã (Nimuendaju, 1942), Wairi (Maybury-Lewis, 1979) e Wahirê (Lopes da Silva e Farias, 1992). Os Xerente ora propõem wahirê, ora krozake para se referir aos clãs desta metade, mas não demonstram interesse especial em definir um termo geral para agrupá-los. Há uma tendência de classificar todos como krozake, entre os quais uma parte seria wahirê e outros krâiprehi, sobretudo os Krozake falando[21]. Se adotarmos este ponto de vista, podemos entender as sub-denominações para os clãs deste lado, tal como *Krozakéisaptorê* e *Krozakétopá,* (Farias,1990:87 e Lopes da Silva e Farias,1992:99; vide também De Paula, 2000:180). Acreditar que a proliferação de nomes para clãs na metade do traço (talo de buriti

[21] Darêrkekwa expõe assim: "*com a idéia da divisão, dividiram krozake em três qualidades, desde o minúsculo. Além do kuzâ, criou o minúsculo, o menor e o maior. Veio isrõ (kbazi), siptato, krito. Do krozake é o wahirê, krãiprehi, também tem três*" (jan, 2003).

wahi ou talinho *wahirê*), signifique outros tantos clãs parece-me equivocado, pois os falantes em geral referem *krozake* (ou *ĩsake* – risco) como sendo o conjunto dos clãs do lado do traço.

Proponho que as partículas acrescidas ao "krozake" definam alguma qualidade do motivo básico, ou seja, risco grande, largo, fino, horizontal, vertical, lateral, frontal etc. mas todos estejam na mesma metade, variando apenas o padrão. Tal como do lado oposto, todos são dohi, tendo como motivo o círculo, pequeno, médio e grande, os informantes propõem padrões distintos para o lado do traço.

A disposição na mesma moldura de clãs, frente a frente os alternos, como fazem os pesquisadores desde Nimuendaju, faz supor que se trata de clãs *dasisdanarkwa*. (vide quadros supra). O clã kremprehi, porém, no modelo de Lopes da Silva e Farias, estranhamente fica sem confrontante, tal como o modelo de Maybury-Lewis, nos anos 50, deixava órfão o clã krito. Se os confrontantes são importantes para o funcionamento da sociedade, esta lacuna não poderia passar despercebida.

O modelo que proponho, toma uma versão de Romkrã, que aponta duas denominações para cada clã, do lado *ĩsake* – traço ou *wahi* – talo de buriti, e explica que um *contém* o outro, não se tratando de dois clãs, mas que o segundo está *sob* o primeiro; e ainda os coloca como confrontantes, tal como está no quadro abaixo. Isso acomoda uma certa proliferação de clãs, a depender dos informantes; e coloca, por outro lado, o krãiprehi em confronto com os kuzâ (como já estava em Nimuendaju) e não deixa os krito órfãos. A explanação de Romkrã continua sendo um modelo ideal, pois durante as festas e em outra situações, os informantes me afirmaram que os krozake confrontam com os kbazi e os wahirê com os kuzâ – se tratam por *dasisdanarkwa*. Na prática vi os krito também confrontar com os krozake, na troca de alimentos por exemplo. A este respeito, Rinaldo de Mattos já relatava que "*com a quebra da simetria nos pares de clãs e o fenômeno da existência de apenas dois clãs da metade Norte para três da metade Sul, um dos clãs Norte – os Krozake – tornaram-se dasisdanarkwa para os dois clãs do Sul – Kbazi e Krito*" (1980:11).

Schroeder, 2005		
Metades	Ĩsake	Dohi
Clãs	Wahiarê/Krãiprehi	Kuzâ
	Krozake/Wahiwarĩp	Kbazi
	Wahiarê/Kukaurê	Krito

Maybury-Lewis (1958), na década de 50, notou que na aldeia do Gorgulho a maioria pertencia à metade wairi (sdakrã), cujos clãs não eram mais diferenciados pelos Xerente. Alguns velhos, porém, tinham a idéia de que os moradores do Gorgulho eram do clã *krẽprehi* (1958:131)[22]. Hoje todos daquela região se dizem do clã wahirê e se pintam como tal e são estes que confrontam com os kuzâ. Também foi nesta região que Nimuendaju tomou informações, 20 anos antes, e seu modelo opõe krãiprehi com kuzâ. Se a explanação de Mattos (1980), reintegra os krito na estrutura dos alternos, a observação de Maybury-Lewis, que já notara uma indistinção entre wahirê e krãiprehi, nos permite dar um crédito a Romkrã, confrontando wahiarê ou krãiprehi (ou um sob o outro!) com os kuzâ.

	Nimuendaju, 1942		**Maybury-Lewis, 1979**		**Farias,1990**		**Schroeder, 2005**	
Metades	**Sdakrã**	**Siptato**	**Wairi**	**Doi**	**Wahirê**	**Doi**	**Ĩsake**	**Dohi**
Clãs	Krẽprehi	Kuze	Wairi	Kuzâ	Wahirê	Kuzâ	Wahiarê/Krãiprehi	Kuzâ
	Isaure	Isibdu			Kremprehi			
	Isruri'e	Kbazi	Krozake	Kbazi	Krozakéisaptoré	Kbazi	Krozake/Wahiwarĩp	Kbazi
	Krozaké	Prase/Krito		Krito	Krozakétopá	Krito	Wahiarê/ Kukaurê	Krito

Quadro 10 - Metades e Clãs

Nas atividades cotidianas, apontam-se os clãs krozake e wahirê do lado do traço, alguns informantes citando ainda os krãiprehi e que se pintam uns como wahirê, outros como krozake. Como se vê, os dados não são conclusivos. De Paula (2000), cogitou tratar-se de linhagens do clã Krozake que, ao adotar um nome, postulariam um status clânico. Creio que os dados Xavante permitem tal hipótese, pois ali as linhagens são nomeadas e apresentam propriedades que nos Xerente pertencem aos clãs. A dificuldade é distinguir situações pretéritas a partir de informações às vezes imprecisas de informantes que ouviram falar, mas nunca viram o padrão da pintura, nem conhecem alguém que se pinte como tal.

Quando os Xerente querem indicar alguém da outra metade, dirão *ĩsiwaze* ou *wasiwaze*[23], segundo Wazakru do clã krozake. Quanto às pessoas do próprio lado, ele esclarece:

> *Ĩsiwadi é meu parente* (citou pessoas do clã wahirê e do clã krozake, estes não nascidos da geração do seu pai)*; e ĩnĩkwazi são os da geração do pai, são os próprios meus, são a linha reta da geração do meu pai para cá; e ĩpanĩpdi é parente, tipo galho da mesma árvore, mas já longe* (citou pessoas do seu próprio clã).

[22] Na exposição posterior de seu material, o autor tratou três das facções dali como extraídas do clã wairi, quando ele tinha evidências de que havia linhagens do clã kremprehi (1979: 222).
[23] "meu respeito recíproco" e "nosso respeito recíproco", segundo Rinaldo de Mattos, em comunicação pessoal.

Quando os Xerente falam em linhagem, eles se referem ao conjunto de descendentes de uma mesma linha e se tratam por *ĩnĩkwazi,* enquanto *ĩpanĩpdi* são do mesmo clã, mas sem elos genealógicos conhecidos. A partir do Banco, constitui as principais linhas para cada clã, mas nas vezes que tentei relacionar ancestrais do mesmo clã entre si, os informantes concluíam que eles deviam ser "irmãos" de alguma forma. Assim mesmo, mantive a distinção entre as linhas no interior dos clãs e lhes atribuí uma numeração, tal como está no quadro abaixo.

Metades	Clãs	Linhas
Dohi	kuzâ	111 a 117
	kbazi	131 a 142
	krito	151 a 156
Isake	krozake	211 a 219
	wahirê	231 a 243
	krãiprehi	251 a 253

Quando relato que duas pessoas pertencem à mesma linha quero dizer que ambos pertencem ao mesmo clã e que adicionalmente seja possível traçar uma relação genealógica entre estes indivíduos, a partir do Banco de Dados.

c) Dasĩpsê – festa indígena Xerente

A estação após as chuvas, a partir de abril é propícia para a realização de festas, no Brasil Central. Pode ser em abril, no dia do Índio, ou mais tarde, em junho ou julho, por ocasião das férias escolares. A festa indígena que os Xerente chamam de *Dasĩpsê*, dura 7 a 10 dias, com uma seqüência padrão de atividades, onde se destacam a nominação feminina e masculina, as danças de pajé, as corridas de tora pequena e grande. Além disso, as associações masculinas – dakrsu - podem propor atividades como a saída do Padi (Tamanduá), a imposição de alguns nomes femininos que permitem sofisticações, agregando-se performances extras; e, ao longo dos dias, inúmeras competições e brincadeiras fazem parte do programa.

Dasĩpsê é a forma eminente de se auto representar, ao condensar um conjunto de atividades rituais que se sucedem e se entrelaçam num curto espaço de tempo. Para afirmar um modo próprio de ser, recordar como era, para não esquecer como deveria ser, para mostrar e ensinar aos mais novos, aos visitantes etc. são estes múltiplos sentidos e sentimentos que compõem o clima da festa. "*Não quero soltar a lei, a nossa lei é outra, do branco é outro, por*

isso que estou aqui", repetia Joaquim, ex-cacique da Aldeinha, enquanto acompanhava atento o desenrolar da festa em sua aldeia, em julho de 2004. Falar, discursar, discernir, aconselhar, falar de novo, reiterar é assim que os mais velhos tomam a si a responsabilidade de conduzir e desempenhar ou transmitir o mais adequadamente possível a tradição que herdaram dos ancestrais. Com efeito, entre uma etapa e outra, no começo ou no final de um ritual, os mais velhos tomam a palavra, ensinam, relembram e aconselham aos jovens. A estes cabe escutar. É bom falar, falar sempre, falar bonito, de forma ritualizada; a fala parece traduzir o estado de alma do sujeito. A fala lembra, propõe, discorda, concorda, contrapõe, repete, confirma, cria acordos e consensos. Falar é um dom, é arte, a fala tem um sentido em si, independente dos ouvintes, acatem eles ou não. A fala permeia todas as atividades festivas, de um homem se espera que ele fale, homens importantes tem que saber falar.

Os principais cantores da festa da Aldeinha em julho de 2004 diziam que tinham aprendido tudo com João Paulino Sakrbê que morrera um ano antes. Joaquim, companheiro de Sakrbê e o mais velho nesta festa, era o "fiador" da tradição. Ele explica:

> *Tem a lei do branco, tem a lei nossa, podia o branco entender a linguagem. Faz a festa para poder compreender. Por isso tou aqui observando, ensinando, acho bom aquele que compreende fazer escrito, para botar no escrito, para provar o começo do mundo, está no direito. Por isso tou aqui. Morreu o companheiro meu, estou sozinho, nós dois continuava a festa; se morrer tudo, os novos não vai saber o direito nosso*.

Em outro momento, Joaquim fala das Associações que eles tratam por dakrsu:

> *Temos muitas leis, para a festa é dividido, é quatro. Tem partição de nós, da nação, tem annãrowa... eu sou krêrêkmõ; akemhã tem partido. O índio, quando temos autoridade para vigiar o direito, como o branco que tem delegado, prefeito, juiz, bem assim nós, temos vigia, temos tudo, nosso direito, para fazer a festa.*
> *No tempo quando era muito a nação, tinha akemhã, annãrowa, tinha krara e tudo; agora ta pouco; para nós fazer é pouco. Quando faz festa, krêrêkmõ, akemhã estes que estamos fazendo é Wakedi* (nome feminino)*. O cantiga do krêrêkmõ, quando faz a dança de roda, a cantiga é, segurando assim, henê pebo mono... Aí vai continuar. Akemhã tem o deles, eles tão fazendo lá também. É para ser respeito, algum dia vai ter barulho, problema sério, dono deste aqui* (do clã krozake*) vem fazer a paz. Dono deste* (wahirê) *querer brigar, aí respondedor* (dasisdanarkwa) *dele vem fazer a paz. Dá conselho, aí nós respeita.* (Joaquim, julho de 2004)

Os moradores das outras aldeias do respectivo Posto Indígena chegam e se alojam junto a seus parentes da aldeia anfitriã, ou acampam em turmas sob uma árvore, no prédio escolar ou outros abrigos improvisados. Neste período não chove, mas o frio à noite é intenso, quando o fogo então se espalha ao longo do círculo das casas. Na medida que vão chegando e que os

eventos se sucedem todos vão se pintando, com os motivos do seu clã. Enquanto de dia ainda se encaminham os preparativos e o pessoal vai chegando, a *dança do pajé* entra noite a dentro. Desde os primeiros dias, meninas duas a duas, sempre uma de cada metade, devidamente enfeitadas e acompanhadas de tias paternas (*ĩ-tbê*), são nomeadas pelos homens que se deslocam em fila pelo pátio, se postam em círculos e cantam o respectivo nome.

Crianças, jovens e adultos de ambos os sexos, sempre divididos em dois times, apostam corridas de *ti* (flecha), valendo refrigerantes e outros brindes. Ao anoitecer e ao amanhecer, um *wawẽ* (ancião) se desloca de um lado para o outro na aldeia e discursa, exortando todos a se pintar, a não deixar de comparecer no pátio (*warã*), a atender aos mensageiros - *danõhuĩkwa*. Os mensageiros são os mestres de cerimônia, organizam todas as atividades, conduzem os grupos que se deslocam, sempre atentos às ordens dos oficiantes. São chamados também de fiscais, zelam pela boa ordem, pelas pinturas e os trajes adequados etc. Vão de casa em casa para anunciar o programa e convidar as pessoas; preparam os elementos da festa, como cortar a toras de buriti para as corridas, providenciam quem prepare as comidas rituais, organizam as pequenas competições, distribuem brindes. Afinal, garantem o bom andamento da festa.

Mais tarde, já escuro, um cantor e/ou pajé puxa a *dança do pajé*, ao ritmo de um maracá, desfila letras de músicas de domínio público ou, mais raramente, de sua autoria. O pajé canta, mas todos o acompanham, homens e mulheres formando duas filas, uma de frente para a outra, se deslocam lateralmente acompanhando a batida do maracá e descrevendo um círculo no pátio. Em outra modalidade o cantor, enquanto canta, puxa uma fila única que em uníssono acompanha o canto; ou ainda um círculo que gira ora para um, ora para outro lado, postando-se o cantor no meio do círculo. Quando o pessoal está muito animado, estas danças podem virar a noite sob o luar, envolvendo sobretudo as camadas mais jovens, enquanto os demais assistem, enquanto o frio e o sono assim o permitirem.

Ao longo da festa, no final da tarde, organizam-se times tanto femininos quanto masculinos, para corrida da tora pequena (*ĩknõ*). A tora é um tronco de buriti, nesta modalidade carregada por uma única pessoa, que se reveza com os companheiros de equipe. A corrida de tora grande (*kuĩdenitro*), sempre no encerramento da festa, separa os homens em dois times fixos – *stêromkwa* e *htâmhã* – é um dos pontos altos da festa, quando agora as toras estampam as pinturas dos respectivos times e são carregadas por uma dupla de corredores que se alternam, num percurso de 2.000 m ou mais. Estas toras falquejadas e pintadas permanecem postadas no meio do pátio, como recordação daquela festa. Corrida de tora de buriti e dança do

pajé são itens destacados pelos Xerente em suas apresentações em eventos culturais externos para um público leigo. Por ocasião do Dia do Índio em abril de 2003, um grupo de homens e mulheres, atendendo convite da Prefeitura de Bertioga (SP), para lá se deslocou levando cantores e duas toras de buriti, para suas apresentações, ao lado de outras etnias.

A seguir faço algumas observações sobre nominação feminina e masculina, que presenciei durante o meu trabalho de campo em 2003 e 2004.

A nominação feminina

Sabemos desde Nimuendaju que as Sociedades masculinas (dakrsu) conferem os nomes femininos, cada uma tendo um estoque de nomes. Sempre duas meninas, uma de cada metade, são nominadas ao mesmo tempo e as Sociedades, uma nomina as filhas da outra. Ao contrário dos nomes masculinos, conferidos através da patrilinha, a associação (*dakrsu*) do pai não confere nome às filhas deste.

A relação dos *dakrsu* com a nominação feminina, no entanto, não está totalmente evidente. Os informantes citam os pares que "trabalham juntos", tal como informa Farias *"Annõrowa sai com as meninas krierikmõ e krierikmõ sai com as meninas annõrowa*" (1990: 107), conseqüentemente podemos supor que *krara* sai com *akemhã*, a outra dupla. Um informante annãrowa e do clã wahirê, da aldeia Traíra, confirma a informação de Farias, ao explicar como o *dakrsu* impõe o nome feminino:

> *Nome de mulher tem krêrêkmõ, tem partido, é dakrsu. Annãrowa, akemhã e krara, quatro. Nós bota nome no krêrêkmõ; annãrowa batiza os krêrêkmõ, e estes as nossas filhas; sempre trabalha junto. Agora isso tem pela lei: kuzâ, tem krêrêkmõ kuzâ, aí bota o nome; annãrowa bota. As mulheres nossa vai com pau de leite, bota pena de periquito branca. O clã wahirê bota no kuzâ, do krêrêkmõ.* (Romkrã, abril/2003).
>
> *Nós só bota nome de noite, krêrêkmõ e krara põem de dia. Akemhã e annãrowa de noite, aí não enfeita não. Só amarra palha na cabeça da menina e de quem vai ajudar, como as tias que vão ajudar a dançar. Krara e krêrêkmõ dança de manhã e de tarde, amanhã dança de novo. Acabou de botar elas enfeitam quem batizou. Nós não, é só uma vez, se botar nome da minha filha Kukedi, tem que pegar um de lá para poder botar os dois, o outro clã e o meu clã, o mesmo nome. Sempre vai, é custoso para botar, tem que achar, procurar outro até achar. Tem que botar minha filha, botar nome e pegar sua filha e botar os dois o mesmo nome. Se você é kuzâ e seu ĩkrsu é krêrêkmõ, eu sou wahirê e annãrowa, tem que caçar companheiro que dá certo fazer uma dupla; não posso fazer dupla com outro wahirê e annãrowa. Tem que ser outro ikrsu* (Romkrã, abril/2003).

Repare-se que na simulação de Romkrã, ele justapõe dois *dakrsu* e dois clãs. Os *dakrsu* trabalham juntos e os clãs também são *dasisdanarkwa* (confrontantes) e assim, a parceira do

nome é *dasiwaze*. No entanto, dois (*krara* e *krêrêkmõ*) saem de dia e mais de uma vez para o mesmo nome, enquanto os da noite saem uma única vez para cada nome. Finalmente, sempre saem duas meninas, no exemplo uma wahirê e outra do clã kuzâ e ainda de *dakrsu* distintos. Tenho também a mesma informação do velho Joaquim de que a colocação de nomes dos krêrêkmõ é durante o dia, a exemplo de Sipredi, Nãmnãdi, Krẽnkẽdi; e que akemhã e annãrowa colocam os nomes à noite, como Krattudi, Simnãite. "*Trabalhar junto*" significa nomear uma as filhas do outro *dakrsu* e assim temos que de cada par, um confere de dia e o outro de noite.

Quanto à relação do nome com o *ikrsu*, os informantes confirmam que os *ikrsu* cantam para impor os nomes. Na prática, contudo, sempre vi o mesmo grupo de homens se deslocando pelas casas ou no pátio, acompanhados das nominadas e das respectivas tias. Variavam os nomes e variavam as letras do canto, mas os cantores eram sempre os mesmos. A determinado canto, porém, correspondia um conjunto de nomes, havendo então um conjunto reduzido de cantos para quase uma centena de nomes femininos[24]. Podemos supor que cada *ikrsu* detenha alguns destes cantos e assim se entenderia melhor a afirmação de Nimuendaju (1942:52) de que cada Sociedade impõe determinado conjunto de nomes, ou seja, o canto é do *ikrsu* que com ele impõe os nomes. Se for isso, convém ressaltar o vigor do sistema, pois ao enunciar-se um nome, os cantores de imediato entoam a respectiva letra. Torna-se ainda coerente a informação de que os nomes são cedidos pelas tias paternas que levam a nominada para o círculo dos cantores e a entregam ao tio materno.

A nominação feminina requer alguns procedimentos. Em primeiro lugar, tem que achar uma parceira do clã dasisdanarkwa e do ikrsu que trabalha junto. Feito isso,

> *O tio de amarração providencia a caça, cozinha arroz, leva farinha, coloca no pátio. Então, convida mulheres*[25] *que pertencem ao mesmo ĩkrsu, para obter o nome delas. Se minha sobrinha vai pôr nome, preparo, vou lá para o pátio e grito, chamo os ikrsu, as mulherada vem, só do meu ikrsu. A comida é vendida a troco de colar para enfeitar a sobrinha; o colar é feito pelas primas do próprio ĩkrsu. O colar era com algodão, hoje usa mais corda de tucum. Posto o nome, o 'tio' retira o colar, aí encerra. Mas hoje não tou mais vendo isso.* (Romkrã, abril 2003).

Numa outra versão:

> *A tia vai dançar no meio, o tio fica na casa dele. O pai paga o nome para a irmã e as primas. O colar o tio ganhou das pessoas que são danõhidbá*[26] *dele*" (Smĩkadi, abril/2003).

[24] In Krieger, Wanda & Guenther C. constam 90 nomes femininos e 256 nomes masculinos
[25] Tias e primas paternas da nominada
[26] *Hidbá, ĩsõhidba, danõhidba* são formas de se referir às "irmãs" do mesmo clã ou, como aqui, aos membros do ikrsu, que eles também tratam por "irmandade".

Sandoval Krãrãte continua:

> *Para a sobrinha receber nome, o tio e o pai fazem panelada e vão para o warã com a comida. Os velhos avisam que vai levar comida para receber o colar de tiririca que é de grande valor, sem ele nada se adquire e com ele enfeita a sobrinha. O krêrêkmõ põe nome cedo, annãrowa e krara à noite. O nome feminino acompanha o dasisdanarkwa, um clã enfeita a menina do outro. O tio de amarração enfeita na presença das tias*[27] *que dão cobertura. O pai da menina paga caça pelo nome para as tias* (Krãrãte, abril/2003).

O velho Ktâpomẽkwa (krozake) reconhecido como exímio cantor e que, junto com Sõware (krito), conduziu a nominação masculina e feminina na festa da aldeia Salto em abril de 2003, explica:

> *Quando dakrsu é pintado, vai ter nome. É para pagar que tem que fazer alguma coisa. Cozinha arroz ou carne, bota de comer, oferece comida em troca do nome, oferece ao dakrsu que é dono do nome, dakrsu é outro. Quando enfeitar menina então é dakrsu. Aí a mulher fala "como nós fazer agora, fazer comida para poder pagar o serviço que ta fazendo para nós", o outro dakrsu* (Ktâpomẽkwa, maio de 2003).

Compulsando os relatos dos informantes, conectam-se tradições antigas e presentes e sobrepõem-se um sistema de metades exogâmicas, um sistema de classes de idade ou sociedades, com clãs confrontantes e *dakrsu* que trabalham juntos[28]. Se esta estrutura não opera tal qual é descrita, no entanto se mantém um *cânon* mínimo que pode ser assim resumido: para colocar nome na menina, procura-se uma parceira de outra metade. O tio de amarração ou o pai *pagam* o nome para as primas ou tias paternas e estas retribuem com colares, com os quais o tio de amarração enfeita a sobrinha. As mesmas tias acompanham a menina e se deslocam ao redor do pátio central, de casa em casa, junto com os homens que cantam o nome. As tias, atrás da menina, formam uma espécie de apêndice no círculo dos homens que cantam. Sendo sempre duas, a primeira e depois a outra são retiradas do círculo e entregues na casa do tio de amarração, de tal forma que os cantores chegam ao local da partida sem as nominadas. Os cantos para a imposição dos nomes pertencem aos *dakrsu*, servindo cada canto para impor um conjunto de nomes.

Diversos nomes podem receber um destaque especial, com variações que parecem associá-los a outros rituais. Para todos os nomes, os cantores imitam discretamente o animal

---

[27] Devido à particularidade do sistema de parentesco Xerente (vide próximo capítulo), *tio* na fala dos informantes se trata do tio materno que é também "tio de amarração" da sobrinha, MB real ou classificatório. Da mesma forma, *tia* sempre indica uma tia paterna, ou uma "irmã" do pai, FZ real ou classificatória.

[28] Sobre quem trabalha junto nem sempre há consenso. Segundo Wazakru "*akemhã leva a filha do krêrêkmõ.. krêrêkmõ ajuda o akemhã".*Reconhece também que hoje tem pouco dakrsu e por isso está misturado.

(peixe, ave, etc) a que se refere o nome. Quando se tratou do nome *Krkodi* (macaco), certa vez na Aldeia Traíra, um grupo de rapazes, a cara pintada de preto, se deslocava pela aldeia em grande zoada, invadia as casas, mexendo em tudo, imitando um bando de macacos. Assim também, para conferir o nome *Tpêdi* (peixe) construiu-se um cercado, representando um pari ou pára-peixe, um jacaré dormindo na abertura da entrada. Dentro do pari, um grupo de jovens, pendurado no dorso um pente – *wakrda* – de talos de buriti, sob o comando de um velho, realizou diversas performances, fugindo depois todos pela abertura, sem serem importunados pelo jacaré - *kuihâ* - que dormia. Em seguida, os homens cantaram, impondo o nome de Tpêdi a duas meninas.

A imposição do nome de *Wakedi* durou cerca de uma semana, na Aldeinha em 2004. Todos os dias um grupo de homens maduros e jovens, trazendo as duas nominadas como apêndices da longa fila se deslocavam lateralmente, segurando um a mão do outro, num largo campo aberto, cantando uma série de cinco cantos. No último dia, as nominadas foram especialmente enfeitadas e, ao final dos cantos daquele dia, os mensageiros distribuíram carne assada na pedra e um enorme bolo de mandioca – *kupakrbu,* para todos os participantes.

Na Aldeinha, a visita do *padi*, (um casal de tamanduás[29]) foi associada à nominação de duas meninas. Segundo Krãrãte, o krêrêkmõ oferece comida, como fosse seu aniversário, quando vem o *padi* para prestigiar e abrilhantar esta festa. Homens trocam com seus *dasisdanarkwa* as comidas que as esposas prepararam e colocaram em frente aos seus maridos sentados em círculo[30]. Neste aniversário também se impõe um nome, desta vez foi *Krẽdi*, para duas adolescentes, filhas de Krãrãte e de Srêkmõze, dos clãs krozake e kuzâ, respectivamente. Durante o canto do nome, os dois *padi* fizeram evoluções por dentro e por fora do círculo de cantores, brincaram com os expectadores, posaram para fotos e divertiram as crianças. Ao final, eles escolheram, dentre os pratos de comida no meio do círculo, a melhor porção que foram comer junto com suas esposas[31]. **Festa do Padi** era a chamada do folder que convidava para a festa indígena na aldeia do Salto, em abril de 2003, o que permite supor

[29] As máscaras imitam um casal de tamanduás, a fêmea trazendo um filhote nas costas, mas os dançarinos sob as máscaras são dois indivíduos masculinos.

[30] Rowakro procedeu à troca das comidas, enquanto Wazakru discursava: filho de Bernaldino Saparzuze (wahirê) x filho de Manoel Srêkmõze (kuzâ); Sandoval Krãrãte (krozake) x filho de Jonair Ainãkrsêkõ (krito); Bonfim Wdêkruwẽ (wahirê) x Sebastião Srêzasu (kuzâ); Filho de Otacílio (kbazi) x filho de Lindomar (wahirê); Filho de João (regional / kuzâ) x filho de João Sâpte (kbazi). Segundo explicou Jonair, a troca de comidas aconteceu entre clãs dasisdanarkwa, no final da saída do Padi: kuzâ x wahirê; krozake x kbazi ou krito.

[31] Nimuendaju (1942:54) descreve a imposição do nome Arbodi, pela Associação krêrêkmõ, com detalhes do pente (*wakrda*) e troca de comidas entre metades; isso indica que estas variações e combinações vem de longa data.

que esta tradição continue uma referência importante, pois em todas as festas o casal de *padi* costuma comparecer, quando os homens cantam em círculo, enquanto o casal realiza performances e diverte os presentes. Foi na Aldeinha que obtive uma explicação, associando a saída do *padi* ao *dakrsu* krêrêkmõ, tal como já consta em Nimuendaju (1942:68) e à nominação de duas meninas.

A nominação masculina

A nominação masculina (*dakmãhrâze*) é o ponto culminante da *dasĩpsê* e o ritual mais elaborado que ao final de vários dias reordena a sociedade, enfatizando os clãs e as metades, cada uma com seus nomes. A nominação foi objeto de atenção de outros pesquisadores, tais como Nimuendaju (1942) e Maybury-Lewis (1990) que a seu tempo concorreram com algumas reses, farinha e sal para viabilizar o ritual que sempre requer a presença de várias aldeias próximas, como assinalou Farias (1990). A nominação masculina, segundo informantes, marcava o encerramento da reclusão dos Sipsa, quando estes jovens deixavam a casa dos solteiros, recebiam um nome e estavam prontos para casar. *Šipsa* na acepção nativa é o menino que não *conheceu* mulher, a quem se referem também por *donzelo*[32].

> *Aqui, tudo é do Šipsa, ele é o dono da festa indígena, sem ele não tem. Ficava no warã, só saía para casar. Aqui tão preparando material do Šipsa, para imitar, para ver como era antigamente, para mostrar. Nem que não for Šipsa, este que nunca viu mulher, este que é o dono da festa*. (Sawrepte, julho de 2004).

Na manhã do dia combinado, a festa se aproximando do seu ápice, os homens se concentram numa clareira na mata, próximo da aldeia. Ali os velhos tomam a palavra para longos discursos, quando podem enfatizar as tradições, lamentar rituais que já não praticam mais ou ainda descrever as performances mais acertadas, como vi na Aldeia Traíra em 2003. Para a nominação na Aldeinha, os homens se reuniram no mato durante três dias e as falas, no primeiro dia, foram no sentido de um consenso sobre a saída do Padi, se seria antes ou depois da nominação dos meninos. Cabem também brincadeiras, conversas amenas ou ainda, como vi na Aldeinha, um jovem estudante gravou uma longa entrevista com o velho Joaquim.

A maior parte dos nomes já são usados pelos meninos, mas neste dia podem se tirar dúvidas sobre o pertencimento clânico dos nomes ou atribuir mais nomes aos demais[33]. Caso

[32] *X'piçá* é amarrilho distintivo da virgindade nos moços e moças, que os homens levam nos pulsos até se casar e as mulheres nos tornozelos (Vianna, 1928:43)

[33] Suzawre esclareceu que em geral um homem detém um conjunto (set) de nomes que recebeu de ancestrais imediatos e que pode atribuir livremente a filhos e netos. Se desejar um nome fora deste set, ele o negociará por ocasião da festa de nominação.

um adulto deseje mais um nome de sua ou de outra metade, negociam-se neste momento as condições em que passará a usá-lo não podendo em hipótese alguma passá-lo a seus descendentes, se for da outra metade. Havendo amigos ou visitantes na festa, decide-se a metade e o nome, ou apenas se confirma o nome se alguém já o pintou e lhe ofereceu um nome.

Muitas das atividades e brincadeiras até este momento aconteceram sem enfatizar a divisão clânica ou de metades, como as corridas de flechas ou das toras pequenas. Doravante, porém, os lados começam a se distinguir: reforçam as pinturas clânicas, uma metade pinta a outra. O canto do mato como é chamado também divide o grupo em duas turmas, canta um lado, depois o outro.

O canto do mato é reconhecido e conhecido por todos os Xerente, embora alguns tenham mais habilidade para o canto. Todas às vezes em que estive presente repetiram diversas vezes um conjunto de sete cantigas, um dos lados começando e o outro repetindo. Cantam postados em círculos, deslocando-se para um lado e para o outro, marcando o ritmo com a batida de um bastão *kaprẽsdi* preparado ali mesmo. Os cantos podem ser intercalados por tocadores de flauta. As letras dos cantos do mato não contém nenhuma evidência ou sentido especial. Solicitados a explicitar o seu significado, dirão simplesmente que estão cantando para os meninos – *kwatbremĩ*. As letras falam de festa, de cantar bonito, de gritar para um morro grande, de mulher madura ou madrasta que chamou, sugerindo talvez fragmentos de outras narrativas. Assim, o sentido deve estar vinculado ao fim da reclusão dos meninos, fase em que nenhuma mulher, a não ser a mãe, poderia chegar perto da casa dos solteiros.

Os cantos talvez se conectem a um contexto mais amplo onde este ritual se encontre inserido. É consenso de que se trata de um conjunto fixo que sempre se repete, num ritmo e sonoridade ímpar e agradável, ressoando em uníssono no meio ao silêncio da mataria circundante. Vejamos a letra e uma tradução livre das cantigas do mato (Festa na Aldeia Salto, abril de 2003, tradução de Sirnawẽ):

1. *Hê, hê, tô kbure dizô*
wat inimnasi /: hê :/

Eu pensava que estava tudo lá (onde você está)

2. *Anãpra aimredi, mredi, mredi bâ*

Madrasta, você falou mesmo
(você que ta falando para mim)

3. *Hiroi mredi, mredi, mredi bâ*

Hiroi você também falou, falou mesmo.

Hiroi watensi
Vou pensar que era só você que estava lá

4. *Hê, hê ainãza hrâ di bâ*
iwatar ihêrê Hê, hê

Hê, hê madrasta chamou mesmo
E eu chamei

5. *Dba za hrâ di, hrâdi bâ*

Menina (mulher) chamou (está gritando)
Chamou mesmo.

6. *Hê, hê kurbe kui waku*
Ainãpra aihrâ momo

Hê, hê você vai gritar
Para o lado do rochedo

7. *Hê, hê rorê /: hrowẽ ki :/*
Tôza tê wazai hrâ kõdi

Hê, hê, eles cantam bonito, Mas ele não chamou a gente
Achou grito bonito por que não chamou a gente?

Entre uma série e outra destes cantos, os participantes se detêm na fabricação de bastões e confeccionam enfeites – *danõkrêmzuze* - de casca de embira para o pescoço. Ao meio-dia, os familiares mandam entregar o almoço, através dos mensageiros. Depois de retocar as pinturas clânicas também pintam as pernas com uma tintura preta – *depro* – neste momento rigorosamente um lado pinta os membros do outro lado e fazem questão de dizer que assim que deve ser.

Algumas mulheres que irão secundar os nominadores - *dakmãhrâkwa*, então são admitidas no meio dos homens e devidamente ornamentadas. Para elas se fabricam arcos e flechas malfeitas, enormes, inúteis, confeccionados ali mesmo com material totalmente inapropriado e pontas rombudas, enquanto os dois nominadores também enfeitados com ajuda dessas mulheres, portam arcos e flechas bem acabadas. Um dos velhos, puxando-os para o lado, ainda irá ensaiar com eles a correta entonação para anunciar e confirmar os nomes, fazendo-os repetir várias vezes o refrão.

Tudo pronto, empunhando os bastões - *kaprẽsdi* - os homens se deslocam curvados, em duas filas, cada metade de um lado, simulando uma entrada furtiva no pátio da aldeia, seguidos à distância pelos nominadores e suas acompanhantes femininas. Já no centro da aldeia, em duas filas uma de frente para a outra, simulam um confronto, emitem urros, entrechocam-se as bordunas, enquanto as filas invertem sua posição. Este movimento é repetido algumas vezes, quando então se postam novamente numa fila de cada lado[34]. Entre as filas postam-se os nominadores, um grupo defronte o outro, sempre sob a orientação de algum velho e dos mensageiros. Tudo pronto, homens adultos, um depois do outro, se aproximam trazendo na mão um menino, "entregam o nome" que é então repetido pelo nominador e confirmado pelo outro, de acordo com o refrão (para o nome Wakuke):

- *Wakuke, kizanõ*! (apresentando)

- *Wakuke kmã tmã*.... (1º. oficial nominador)

- *Ihê, ihê* (2º. oficial nominador)

Consta que havia uma seqüência de nomes, Wakuke e Srêmptôwẽ tinham a primazia de ser o primeiro a sair; Wakukepre saia no final; ou ainda que um nome somente poderia sair uma vez, etc. Sobre isso, porém, não há consenso. O pai ou avô ou algum parente masculino, adulto, leva o menino diante do oficial, o nome é anunciado e confirmado. Outro se aproxima e os passos se repetem; o mesmo indivíduo pode retornar ao centro com outro menino; ou um indivíduo pode anunciar vários nomes seguidos, para meninos distintos, como vi na aldeia Traíra. Um adulto que queira tomar um ou mais nomes para si, também se apresentará e os nomes serão gritados, como vi na aldeia Salto alguém pegar mais dois nomes para passá-los adiante em outra oportunidade. Os próprios nominadores podem tomar nomes para si. Esta parte transcorre de forma rápida, os gritadores mal tendo tempo para respirar, pois os nomes lhes são trazidos um após o outro. No Salto, no dia do Índio em abril de 2003, saíram ao todo 24 nomes, incluindo um regional e alguns adultos que pegaram nomes para si. Na Aldeia Traíra em julho de 2003, saíram 21 nomes. Findo esta parte, desfaz-se o palco e cada qual tenta lembrar o nome novo que recebeu, já adrede negociado e que aqui se confirmou. Quem recebeu o nome pela primeira vez, a exemplo de visitantes e funcionários, terá seu nome repetido por todos que o encontrarem. Alguns de fato, adotarão o novo nome, meninos pequenos se sentirão confirmados no nome pelo qual já eram conhecidos. Outros enfim terão

[34] Noutra versão, neste momento, jogam bastões e enfeites num monte e ninguém pode tocar nestes materiais que depois são recolhidos e jogados no córrego.

ampliado seu estoque de nomes para netos e sobrinhos de sua própria linhagem, ou apenas terão tomado um nome para que não ficasse esquecido ou sem dono. Os nomes se transmitem passando pelas sucessivas gerações e assim preservam as histórias particulares de seus donos. Embora tendo uma tradução, em geral um verbo incoativo, eles não conferem este atributo ao dono, antes confirmam sua pertença a linhagem, clã e sobretudo à metade[35]. Se cada clã e/ou metade detém seus nomes, através dos nomes será possível também classificar os indivíduos. Desnecessário dizer que qualquer indivíduo Xerente, ouvindo um nome, saberá classificar corretamente o outro de acordo com a metade a que pertença. Veja a tradução livre para o significado de alguns nomes masculinos:

Nrõmẽkwa = jogar o coco
Wakuke = pintado como onça
Mmĩrkopte = madeira candeia = Miró;
Kopte = amarelo
Wdêmẽkwa = Wdê = pau; jogador de pau
Sõiti = sovina
Simnã = plantado já nascendo
Skrawẽ = pau de muito galho
Wakomẽkwa = Wakõ = quati; joga o quati (que morde);
Ktâpomẽkwa = joga enxada
Hêsukamẽkwa = ajunta papel e vai jogando.
Wazakru = eu vou mandar alguma coisa
Sepkrtumẽkwa = joga o caldo
Srêkbupre = passar tinta vermelha na cara
Sukẽ = risada
Siwẽ = pássaro bonito
Rbiwẽ = nadar bonito
Srêwẽ = bonito;

Ao final da imposição dos nomes, são oferecidas comidas – *inĩsaza* (comida de carne) aos homens que cantaram na mata. Tentei pontuar que a festa indígena congrega o povo de várias aldeias, para diversas modalidades rituais e esportivas. Na medida que vão chegando, os participantes se pintam, mas competem indistintamente em diversas modalidades, enquanto transcorre a nominação feminina a cargo das associações; à noite, os pajés conduzem os dançarinos, opondo homens e mulheres; aproximando-se o ápice, os homens rigorosamente organizados conforme seu pertencimento a metades e clãs entram na aldeia, simulam um confronto, mas em seguida impõem nomes aos meninos e os aldeões lhes oferecem comida. A nominação masculina parece então reordenar, depois de vários dias de festa, a sociedade dividida em metades, cada uma com seus nomes. O arremate será a corrida de tora, onde se

[35] Nimuendaju informa que são 4 séries de nomes masculinos, uma de cada metade Sdakrã e Siptato e duas das tribos adotadas, praseki e krozake (2000:269).

confrontam duas metades cerimoniais, em acirrada disputa que novamente seciona a sociedade, mas em direção inversa das metades exogâmicas e dos clãs.

A *dasĩpsê* está se aproximando do seu final. A corrida de toras grande marcará o encerramento definitivo, na manhã do dia seguinte, pois a colocação do nome masculino tomou a maior parte do dia. Na Aldeinha, no penúltimo dia à noite houve um momento de colocar novos membros nas quatro associações – dakrsu - e reunir as metades cerimoniais – Steromkwa e Htamhã, para um grito de guerra, animando-se a torcida para o dia seguinte. Não pude perceber indícios claros e convincentes de que, duas a duas, as Associações vieram a compor os times esportivos, tal como propõem Lopes da Silva e Farias. Alguns informantes afirmavam não haver elo necessário entre dakrsu e uma das metades rituais, outros propunham ou uma ou outra dupla, não havendo acordo. A alocação nos dakrsu é feita pelo pai, cuidando para colocar os filhos em diversas associações, de preferência não a sua própria, assim também a alocação nas metades cerimoniais.

A corrida de toras grande, no entanto, parece a única atividade das metades Steromkwa e Htamhã. Todos sabem perfeitamente de que lado correm e a disputa é muito grande. As corridas de tora pequenas durante a festa terão servido de treino para esta corrida decisiva. A corrida de tora é tomada pelos observadores como meramente esportiva; há aspectos, porém, que deveriam ser melhor investigados. A fidelidade, o respeito e a reverência à tora levam a suspeitar de aspectos ainda pouco claros. As pessoas gostam de se fotografar postados ao lado de sua tora; as toras permanecem em pé por muito tempo no pátio da aldeia; consta que o velho João Paulino chorou longamente ao lado da tora, numa ocasião em que seu time havia perdido. Aonde vão, os Xerente falam desta tora e quando se apresentam em público ela é um dos aspectos destacados. Em 2003 chegaram a levar duas toras para Bertioga – SP, onde foram a convite da Prefeitura Local participar de eventos relativos à Semana do Índio.

Finalmente, já foi enfatizado por Farias que as toras, depois de falquejadas, também são pintadas com os motivos das metades cerimoniais, imitando um desenho de sucuri (*Steromkwa*) e tartaruga (*Htamhâ*) (Lopes da Silva e Farias, 1992:99). Como última informação, quero acrescentar que o tronco do buriti é cortado em duas toras, sendo que a parte de baixo recebe a pintura do Steromkwa e a parte de cima, a pintura do Htâmhã. Um dado a mais para sinalizar uma idade relativa, seja entre as metades rituais, seja entre *dakrsu*, desde que Lopes da Silva e Farias tratam estes por classes de idade.

d) O início é o clã: o respeito funda a sociedade xerente.

Os Xerente gostam de dizer que tudo começou na "*dividição dos clãs*". Até então não se respeitavam, eram todos iguais, não havia distinção, casavam de qualquer jeito, não havia respeito enfim. Para eles, a vida em sociedade está fundada no respeito e tem sua origem nos clãs. Em contraste com um tempo anterior, marcado pela indistinção sociológica, agora eles se pintam para se reconhecer, se distinguir e para se respeitar. Neste sentido, a divisão clânica não é uma feição primordial, antes um dado da cultura que instaura a vida social. Até então, a vestimenta era uma só, "*inteiriço*" ou "*era tudo besta... como gado que se toca*".

Romkrã explica:

> *tudo tem separação para nós respeitar o outro, que a nação é só uma, só tem as divisões para respeitar... Aconselha lá no pátio para respeitar uns aos outros, para não bater boca, não falar mal, para não xingar, para não bater cachorro, não espantar galinha*.

Respeito é uma categoria central para os Xerente. Casar com alguém da outra metade evita permanecer somente entre os próprios parentes e promove o respeito na família. Esposos de metades distintas se submetem a estritas regras de respeito entre eles, aos cunhados, aos sogros; o homem cuidará muito bem de sua esposa, evitará afrontar os cunhados e se isto acontecer eles poderão tomar a irmã de volta. Genro e nora manterão uma relação de respeito com os sogros, ao dirigir-lhes a palavra. Podem cooperar em algumas atividades cotidianas, mas tão cedo quanto possível buscarão ter sua própria casa na aldeia. O homem, ao casar, via de regra vai morar na aldeia do sogro. Os filhos, desde pequenos, são identificados com o seu clã e assim se estabelece a conduta adequada para os pais. Uma mãe tratará bem uma criança que não é de sua linhagem; sogro e sogra poderão tomar conta dos netos, mas estarão atentos aos respectivos clãs, buscando não discriminá-los se forem de outro clã ou metade. Enquanto as relações são bastante livres entre siblings, as relações entre recém-casados serão discretas ou de reserva. A monogamia é a regra e ambos cooperam nas atividades de sustento e de cuidado da prole. Aventando-se a separação, ela pode acontecer mediante acerto que envolve novamente o tio de amarração, que tentará um novo casamento para sua sobrinha. Pela regra, os filhos permanecem com o pai e a mulher volta para a casa dos seus pais. Esta regra, porém, está sendo contestada e na prática presenciei casos de mães que, com o apoio dos avós maternos das crianças, retiveram os filhos sob sua guarda. Dizem que aquele cônjuge que arrumou outro ou outra e assim acabou com o casamento, este terá menos direito aos filhos,

mesmo que seja o pai. Mesmo assim, terá que ajudar a criá-los sob pena de, quando maiores, serem pintados com o clã de quem os acabou de criar.

Segundo Raimundo Vicente Ktâpomẽkwa,

> *Nós, depois que foi descoberto, nação era uma só, para poder respeitar, aí inventaram e riscaram wahirê, isake, krito, kuzâ, kbazi, para poder ficar sabendo. O Deus falou* "*não quero mais, agora vocês se respeitar, isso tudo é para respeitar, não é para falar por detrás, não quero*".
>
> Como era antes? perguntei. *"Antes tudo era besta, não se respeitavam"*.
>
> Ktâpomẽkwa continua:
>
> *No tempo que descobriram não tinha mulher, só homem. Depois Deus inventou, tirou costela do Pedro dormindo. Aí tem mulher agora... os homens que foram experimentados, não podia nem 'descansar'* (dar à luz)*, nem nada*[36]*. Aí morreu. Deus pensou de novo para ter mulher. Nós, quando tem* (filho)*, fica todo ensangüentado, morreu. Pensou de novo, desse jeito acaba. Tirou costela, fez a mulher, tem mulher agora*.
> E completou: *Deus que fez o clã, para respeitar, mandou para casar com outro, trocando krozake com krito*.

A noção de respeito permeia a atividade ritual, nada acontece se não comparecer um de cada metade, para os serviços recíprocos. *Dasisdanarkwa* é o clã confrontante na outra metade, ele tem o "*dever de resposta*", para gritar o nome do menino, para nominar a menina etc.

> *O tio materno mata alguma coisa de caça, prepara algo de comer e leva pro pátio. Estes que são hidba* (irmandade do dakrsu) *compram com o colar. Se minha sobrinha vai por nome, preparo, vou lá para o pátio e grito, chama os ikrsu, as mulheres só do meu ikrsu.*
> *Se kuzâ põe nome, nós que somos wahirê tem direito de botar no meio; eles são hidba* (do mesmo ikrsu*) mas de outra lei* (clã); *se nós wahirê for botar nome, eles tem direito de botar. Tem direito de botar carvão na perna, eles também, é lei* (Romkrã, abril/2003).

Wazase explica que cada clã tem nome para colocar. Se gosta de outro nome, vai fazer um discurso para pedir tal nome que deseja para uma filha.

> *O nome Sidi é krozake, se Joaquim gostou, vem e pede. E se nós gostamos do nome deles, vamos lá, fazemos discurso e eles não podem negar. Nome sempre sai para*

[36] Ktâpomẽkwa toca num tema caro aos Xerente que é o papel da mulher, condição e possibilidade de diferenciação. Sem ela nem os homens se reproduzem e os clãs replicam sua eterna mesmice, de cima a baixo, numa linha de irmãos, clones uns dos outros. Somente existiam homens, não podiam se multiplicar, precisou de uma "operação", já incorporando narrativas cristãs, para aparecer um início de diferenciação. Outras versões falam que *"camisa era tudo igual*", criaram-se os motivos clânicos para diferenciar e poder casar.

dois clãs e as duas usarão aquele nome, qualquer nome sai de dupla (Wazase, jul/2004).

Uma nítida sensação de que não subsistiriam sem seus confrontantes. Para cuidar dos mortos, de novo os clãs confrontantes se prestam serviços recíprocos. Kbazi enterra krozake e vice-versa; wahirê atende aos kuzâ. Ninguém ousaria enterrar seus próprios parentes. Em inúmeras situações, a narração inicia com o mote "*vai para sua casa, prepara um enfeite; caça e prepara uma comida*" e com isso se dirige ao confrontante para lhe solicitar um serviço, para pedir um rapaz em casamento etc. Os pais do noivo se dirigem aos pais da menina, levando comidas; o tio de amarração leva comida para o pátio para trocar por enfeites e pagar às tias pelo nome. Em julho de 2004, na Aldeinha, no final da festa do *Padi* (Tamanduá) e da imposição do nome Krẽdi pela Associação do Krêrêkmõ, as esposas levaram comida para os maridos sentados no pátio e esta comida foi trocada com clãs confrontantes, como tive oportunidade de descrever no tópico 3.d) acima. Um "gado" (uma cabeça de gado) é o estipulado para pagar os serviços funerários de uma pessoa importante, fluindo dos parentes próximos do morto para o grupo ou clã que prestou os serviços.

Uma observação oportuna e esclarecedora obtive do pastor Rinaldo de Mattos, ao esclarecer que *waze* significa respeitar; *dasiwaze* 'respeito humano recíproco'; *wasiwaze* 'nosso respeito recíproco'. Todos são termos aplicados àqueles que se encontram na outra metade, são os confrontantes, aqueles que tem o dever de resposta. Ou ainda, com estes se casa preferencialmente, segundo Mattos.

Como veremos no Capítulo III, o respeito é também uma face da política, âmbito onde mais freqüentemente se fala de autoridade e se reclamam atitudes de respeito, porque este é o campo dos interesses divergentes e dos conflitos. Ali se cobram as lealdades, nem sempre possíveis, engendradas seja pelo parentesco, seja pelas divisões clânicas. Os conselhos e longos discursos dos velhos fazem parte de um ritual de composição entre partes, todos se obrigam a escutar e tentar consensos. Uma prática comum é a intervenção de um terceiro para dirimir desavenças, entre duas partes. Onde o outro "*traça um risco*" nenhuma das partes ousaria ultrapassar. O sinal físico das pinturas clânicas costuma despertar de forma quase espontânea um conjunto de sentidos, que se verbalizam no respeito. Ao relatar conflitos, é comum ouvir que alguém faltou com o respeito.

Joaquim, enquanto acompanhava atentamente o desenrolar da festa na sua aldeia, em julho de 2004, esclarece:

*O meu partido é krêrêkmõ, divisão de krêrêkmõ é esta faixa preta. O miúdo é wahirê, smĩkrami é outro, krozake é outro partido. Meu é redondinho assim (*krito*). Este é para ter respeito, partido assim, quando tiver alguma coisa, revolução, mesmo dentro da aldeia, quando eu estou fazendo, aí este risco vem fazer a paz. Falar "não vão passar dono deste aqui".*

Enquanto aponta Wazase, do clã krozake, Joaquim continua:

Dasisdanarkwa – nós respeita muito este. Hoje em dia akwẽ está esquecendo tudo da lei de índio; eu não esqueço não, eu quero morrer no meu direito. Este aqui era nosso genro, morreu nossa neta, ele casou com outra. Nunca falei mal com ele, tou com ele, respeitando. É por isso que nós usa este.

Srômnẽ diz que peĩkwa[37] entra, dá conselho, para fazer a paz:

Tudo com borduna para brigar e ele vai na frente. Para ktoanõ (cristão, genérico de regional) *tem governo, tem delegado. Akwẽ tem peĩkwa, tem mensageiro (danõhuĩkwa), se mandar tem que buscar. Eles são guarda do pátio, cumprem a ordem do mais velho*. (Aldeinha, julho de 2004).

Perguntado sobre o sentido do clã, Darêrkekwa é enfático:

Para ser reconhecido, para dar o nome, cada clã tem os nomes; o clã é para todo movimento; para combinar com outros clã; fazer uma festa; faz a pintura da festa; o dohi, por exemplo, no krêrêkmõ[38], os dohi pintam de acordo. Todos os tamanhos estão em todas as 'associações'. Na festa, por exemplo, pinta, faz a divisão, é conhecido, aí pode sair casamento. Quando morre de krêrêkmõ, os velhos informam sobre as insígnias do morto e mandam preparar a cerimônia. Clã é para ser conhecido.

Assinalei no tópico anterior que hoje os Xerente reconhecem claramente três clãs da metade *dohi* (doi ou siptato): kuzâ, kbazi e krito, que se distinguem por uma pintura em forma de círculos, pequenos, médios e grandes respectivamente. O conjunto de clãs do lado oposto, com a pintura em forma de traço, não possui uma denominação única. Na literatura consta como *Sdakrã* (Nimuendaju, 1942), *Wairi* (Maybury-Lewis, 1979) e *Wahirê* (Lopes da Silva e Farias, 1992). Adoto *ĩsake* (traço) para os clãs desta metade e os Xerente reconhecem esta denominação, embora não se encontre unanimidade e outros prefiram krozake ou wahirê.

[37] Antigos oficiais da aldeia que atuavam como conselheiros e pacificadores (in *Dicionário Xerente*)
[38] Vimos que krêrêkmõ, akemhã, krara e annãrowa são as quatro Associações que os Xerente tratam por dakrsu.

Considerações

Neste capítulo consignei algumas referências históricas sobre os Jê Centrais ou Akwẽ, no Centro Oeste brasileiro, destacando os eventos que concorreram para a concentração dos Xerente, a partir de meados do século XIX, no atual Estado do Tocantins, ao norte do Aldeamento de Graciosa, hoje cidade de Palmas. A seguir, evidenciei como a memória nativa percebeu o processo de civilização e confinamento num único e exíguo espaço, entre os rios Tocantins e Sono. Ali passei a descrever as formas de assentamento, com um padrão de algumas aldeias grandes e dezenas de pequenos assentamentos. Propus que os dois modelos de assentamento devem ser tomados igualmente por tradicionais: a) a aldeia com a presença de todos os clãs colocados frente a frente, uma metade ao norte e a outra ao sul no arco da aldeia, composta por várias turmas ou segmentos, onde o cacique é indicado por consenso, tendo ainda um vice idealmente de outra turma; e b) a aldeia composta por uma única turma, em geral reconhecida pelo clã do seu principal, o sonho acordado de somente morar com parentes e afins próximos. Compulsando as descrições de outros autores sobre suas principais instituições, apresentei meus próprios dados sobre o sistema clânico e de metades e descrevi alguns rituais que eles próprios enfatizam e destacam como modo de se auto-representar e de se apresentar para o exterior.

A título de conclusão deste capítulo cabe assinalar o agenciamento da exterioridade, os Xerente desde longa data comparecendo no cenário nacional e revelando sua maneira peculiar de enfatizar uma relação assimétrica, que contrasta com o ideal de simetria de suas metades e clãs. As festas indígenas – *dasĩpsê* - que à primeira vista mostram uma sociedade voltada sobre as performances de suas atividades rituais são contudo a forma privilegiada de se auto-representar e de se apresentar como distintos. As festas, por sua vez, mobilizam enorme quantidade de energias, requerendo o empenho dos caciques e seus ajudantes diretos, dos cantores, dos velhos, dos pajés, de todos os tipos de oficiantes e a ativa participação das aldeias presentes. A diferença reproduzida através dos rituais legitima o agenciamento dos mais variados provedores externos, a começar por órgãos públicos, entidades indigenistas, igrejas, antropólogos, amigos e, mais recentemente, os novos programas, como o da saúde e o Procambix, cada qual concorre com razoável aporte de recursos para as festas anuais, com o rótulo de *resgatar* tradições culturais.

Esta é uma longa história. Nos anos 30, Nimuendaju já relatava que os rituais que descreveu lhe custaram alguns bois e muitos sacos de farinha, somente numa das aldeias para

a alimentação básica. Da mesma forma, Maybury-Lewis, na década de 50, conta que concorreu com cabeças de gado e sal, para que os meninos recebessem nomes. Atualmente um pesquisador, embora convidado a colaborar, não daria conta de sustentar uma festa. Hoje é encargo do cacique providenciar aonde conseguir vacas e *kupazu* (farinha de mandioca) para uma festa. Com antecedência, os possíveis provedores são acionados. Na festa do Salto, o cacique Valdir e auxiliares conseguiram 7 cabeças de vaca e farinha, através da Secretaria de Ação Social; o cacique Gabriel de Traíra conseguiu 3 vacas através da Diocese de Palmas. Combustível, prendas, balas, fumo para os velhos, agrados para os cantores, a cobertura fotográfica, uma infinidade de itens tem que ser angariados de uma forma ou outra, inclusive de candidatos a cargos políticos. Em 2004, ano eleitoral, um candidato a prefeito foi acionado, concorreu com algumas vacas e chegou a receber um nome numa das festas. Se então há muito tempo a realização de alguns rituais está condicionada à possibilidade de um aporte externo, eles não deixam de ser a oportunidade de apresentar a festa indígena, com seus clãs pintados, a imposição de nomes, as competições com toras de buriti, etc. Atualmente, estando em andamento dois Programas, podendo ainda contar com outros agentes externos, as festas vem se realizando com maior freqüência. Os caciques e seus auxiliares despendem grande esforço em mobilizar estes recursos para garantir que todos participem satisfeitos. O número de vacas abatidas se tornou a medida da festa, se foram 7, 12 ou mais, isto reflete o prestigio de quem promoveu e dos convidados que logrou mobilizar, com destaque para autoridades estaduais e federais e outros convidados. Estas festas são lembradas durante muito tempo, anos talvez. As toras de buriti podem ser encontradas ainda no ano seguinte, como ficaram numa praça em frente à matriz de Tocantínia onde os Xerente haviam se apresentado para o povo da cidade, durante a festa de conclusão da reforma da igreja matriz.

Finalmente, encerro o primeiro capítulo destacando a noção nativa de respeito que vai perpassar o restante da tese. O respeito não é um atributo qualquer, mas a própria condição da vida em sociedade. Ele pode ser invocado tanto nas relações cotidianas, quanto nos rituais, mas é imprescindível nas relações políticas, quando se insurgem os interesses conflitantes de turmas em disputa. *Waze* (respeitar), *dasiwaze* (respeito humano recíproco), *wasiwaze* (nosso respeito recíproco), são todos termos que conectam e confrontam os clãs e as metades entre si, para trocas rituais, de cônjuges e para impor limites à ação dos indivíduos e dos grupos.

II - ESTRUTURA SOCIAL E PARENTESCO: Casar é um destino inescapável

O Capítulo II trata da estrutura social e parentesco. Se no capítulo anterior a sociedade xerente se apresentou simétrica, na percepção de si através de seus rituais, agora a assimetria vem ao primeiro plano da vida social, porque casar é preciso. Se a vida em sociedade se tornou possível através da divisão em metades e clãs, para se diferenciar e para se respeitar, a reprodução da sociedade passa pela alteridade, sobretudo pela mulher, *enxerto* capaz de fecundar o clã e gerar a vida. Destino inescapável, aliança e casamento são também a via de subordinação do indivíduo, cujo movimento em direção ao outro o submete numa estrutura de parentesco oblíqua e assimétrica, com sogros e cunhados, os afins por excelência.

Já fiz constar na Introdução que o sistema de relações xerente, embora apresentando uma terminologia Omaha, foi explanado como um sistema de duas seções. A terminologia assimétrica, a ausência de troca de irmãs, a presença de uma terceira linha, a feição omaha e a troca patrilateral foram negligenciadas. Ou melhor, interpretados como parte de uma teoria nativa, de uma visão dual do cosmos e da sociedade, enfatizando o facciosismo que de certa forma submete as instituições sociais. Passo a passo, pretendo explanar o sistema de relações, retomar a questão do dualismo, a terminologia e as trocas assimétricas, a feição Omaha e a troca patrilateral com uma inflexão avuncular. Ao final, retomo o Banco de Dados para evidenciar a exogamia e endogamia de metades e clãs e o casamento de Ego masculino com a filha da "irmã" e de Ego feminino com *nõkrêkwa;* vou examinar ainda as relações genealógicas isogeracionais e oblíquas e a interdição omaha de redobramento pai/filho.

1. O dualismo e o regime de troca matrimonial

A divisão em tribos, lados ou metades que casam entre si, nos é relatada primeiramente por José Feliciano de Oliveira, no início do século XX, que encontrou os Xerente que estiveram em São Paulo, descrevendo os contornos gerais de um sistema de aliança matrimonial:

> *A primeira tribu, a mais aristocrática, é a dos si-da-cran (cran – cabeça), cujos membros se distinguem por um signal em forma de colchete ([), que se pinta no rosto, por ocasião das festas. A outra é a dos si-pta-tó, cuja marca é um círculo de orla negra (ptó-redondo).... Dizem que as tribus foram estabelecidas para evitar o*

casamento entre parentes, afim de produzir uma raça forte, sem degenerados filhos. O casamento se faz com noivos de tribus diversas. (Oliveira, 1915:19).

Quando Curt Nimuendaju estudou os Xerente, na década de 1930, ele expôs a estrutura social tradicional, a partir de suas próprias investigações e daquelas dos viajantes: eles estão divididos em metades exogâmicas patrilineares, Sdakrã e Siptato, compostas cada uma de três clãs originais, mais duas tribos incorporadas uma a cada metade. As metades ocupavam respectivamente o lado norte e o lado sul das aldeias, de tal modo que os clãs tinham um lugar fixo no arco da aldeia em forma de ferradura e aqueles que ficavam frente à frente tinham uma relação especial entre si (1942:9). Adicionalmente, ele ainda enunciou uma regra de residência patrilocal e de exogamia das metades:

> *As metades são patrilineares, patrilocais e exogâmicas mesmo para intercurso com mulheres largadas*[39]*, desde o costume de levar duas para uma caçada, uma para cada metade. Somente no período mais recente as pessoas começaram a transgredir a exogamia de metades em relações extra matrimoniais* (1942:17).

Quanto ao parentesco, o etnólogo levantou uma extensa lista de termos, mesmo assim incompleta, contendo equívocos sobretudo na anotação dos termos para primos, além de nem sempre destacar o sexo do falante. Adiante, listo estes equívocos, alguns deles repetidos por Lévi-Strauss e mais tarde corrigidos por Maybury-Lewis, como ficará claro ao longo deste capítulo. Sobre os graus proibidos, Nimuendaju ressalva que há certa permissividade entre os clãs acessórios prase e krozake. Quanto aos primos cruzados, um homem poderia casar com sua FZD, mas não com a filha do tio materno que caía na categoria *natki* - mãe (:25). Mesmo assim, lhe parecia haver uma tendência de casar parentes matrilaterais próximos tão logo os graus proibidos são evitados (:26).

Os estudos de Nimuendaju sobre os Apinaye, Timbira e Xerente integraram os povos Jê no universo antropológico (Carneiro da Cunha, 1993:82); a sua surpreendente complexidade social atrelada a um nível de cultura material rudimentar, levou Lowie, por exemplo, a postular que os povos matrilineares se encontram num padrão econômico e evolutivo mais baixo do que se supunha (Apud Gordon, 1996:44). Por outro lado, estes povos aparecem então como exemplares de organizações dualistas e, junto com os Nambikwara e os Bororo, inspiraram Lévi-Strauss para abordar o dualismo nas Estruturas Elementares do Parentesco (1949). Alertava, então, que mais do que uma instituição, o dualismo é um princípio de organização, que pode regular casamentos, trocas econômicas, ou se aplicar a competições esportivas, aos rituais e às organizações políticas. O fenômeno essencial não seria então a organização

[39] O autor usa wanton, *mrõtõ* em xerente. São mulheres separadas, "largadas" na expressão nativa.

dualista, mas o princípio de reciprocidade do qual ela constituiria de certo modo a codificação ([1949]2003:111).

Quando examinou os dados de Nimuendaju sobre os Xerente, porém, encontrou inconsistências, tais como M = MZD; FZC = BC e ainda que irmão e irmã são identificados com os filhos do irmão da mãe[40]. Disso concluiu que a divisão em metades não é o aspecto mais essencial da sua estrutura social: "*nem a terminologia, nem as regras de casamento coincidem com uma organização dualista exogâmica*" ([1952] 1975: 111).

Lévi-Strauss apontou ainda indícios de casamento matrilateral a exemplo de cunhados doadores e tomadores que não se confundem. Além disso, a importância da figura do tio materno indicava para uma terceira linhagem envolvida nas trocas matrimoniais, interpondo-se ao sistema de metades. Em vez de simetria haveria uma organização assimétrica tripartida e o dualismo era uma 'auto mistificação'. Alerta, então, para não confundir as teorias indígenas, sobre sua organização social, com o seu funcionamento real. "*Sob o dualismo e a simetria aparente da estrutura social, se adivinha uma organização mais fundamental que é tripartida e assimétrica*" (: 118).

Maybury-Lewis estudou os Xerente 20 anos mais tarde, cujos primeiros resultados publicou em 1958 e de forma mais completa em 1979, junto com o balanço dos resultados do grupo de pesquisadores que integrou o HCBP – *Harvard Central Brazil Project*. Na terminologia de parentesco que publicou em 1958, ele corrige as anomalias da versão de Nimuendaju, distinguindo claramente os primos cruzados dos paralelos. Ao mesmo tempo, inicia uma longa discussão com Lévi-Strauss, a começar pela falta de correspondência entre o dualismo, a troca de irmãs e a terminologia assimétrica. Em 1979, reputa sua lista anterior como insatisfatória, por causa da "*procura inexperiente por uma exaustiva lista de referentes genealógicos para cada termo de parentesco*" (: 224). Tal como fez nos Xavante, usa uma matriz binária para expor o sistema de relações Xerente, cuja terminologia expressaria uma distinção nós/eles, gente do meu lado e gente do outro lado. Segundo ele, a terminologia "*enfatiza uma divisão binária da sociedade ... bipartição que é parte da visão de mundo que insiste numa bipartição do universo total*" (1979:231).

Em vez de codificar um princípio de reciprocidade, associado a regras de aliança matrimonial, o dualismo Jê apresentaria características próprias: construção da pessoa física e social, centro e periferia, público e privado, relações cerimoniais e parentesco. Além disso, as

[40] Aqui se trata de anomalias nos termos anotados por Nimuendaju de que trato adiante.

metades nos Jê Setentrionais não regulavam casamentos, enquanto nos Jê Centrais, a 'aliança' seria a manifestação de princípio dual mais amplo. "*Considerar as metades exogâmicas como sistemas de alianças significaria evidenciar a importância primária destas na comunicação de mulheres através do casamento"*, pondera Maybury-Lewis; e foi esta primazia que suas análises não teriam confirmado (1979: 306).

Quanto ao lugar do parentesco Jê, os pesquisadores do HCBP apontam que os Setentrionais relegaram as relações de parentesco e da política à periferia, ao âmbito doméstico, das relações de substância, enquanto o fórum (centro) foi reservado aos rituais. Estas sociedades fazem ainda uma distinção entre substância física e pessoa social, a primeira provindo dos genitores e a segunda dos nominadores ou pais substitutos. Assim, submetem o parentesco às teorias indígenas, operação que Viveiros de Castro (1993:155) chamou a *dissolução culturalista* do domínio do parentesco. Em vez de totalizador do *socius*, o parentesco é tomado como uma ordem de fatos entre outros, cujo lugar seria determinado a posteriori. Desde que não se encontraram sistemas prescritivos, a aliança como princípio de reciprocidade foi deslocada, em favor de um pensamento dialético.

Da mesma forma, a descendência, uma noção cara aos estudos antropológicos, foi substituída pela uxorilocalidade, comum a todos os Jê e com grande rendimento explicativo. No Norte, a nominação toma o lugar da descendência ao alocar as pessoas em metades cerimoniais, papel que cabe às patrilinhagens nos Jê Centrais, que expressam a oposição do mundo natural através do sistema de parentesco e a projetam nas outras instituições através da descendência patrilinear (1979:241). De tal forma, que Maybury-Lewis afirma que o sistema de relações encobre ali a totalidade de suas sociedades e de novo diferente do Norte, onde a dialética da sociedade não se expressaria no parentesco, mas no fórum, lócus dos rituais e da complementaridade entre classes e metades (1979:236). Percebe-se assim que os Jê Centrais tendem a se distanciar dos Setentrionais em aspectos cruciais, a considerar os resultados das pesquisas dos integrantes do HCBP.

O esforço em enfatizar especificidades estruturais, porém, acabou isolando as sociedades Jê na paisagem sul-americana. Como vimos, a organização dual não regula as alianças entre os grupos, nem propriamente deriva da reciprocidade, antes reflete um princípio de pensar por oposição; a uxorilocalidade de certa forma tomou o lugar e o rendimento explicativo da unifiliação; e a nominação como princípio de alocação de pessoas em metades descartou a descendência. Na crítica de Joana Overing (1981:154-5), além da recusa em tomar

o parentesco como domínio totalizador do *socius* primitivo, não tratou da motivação Crow/Omaha das terminologias, deixou sem resposta a indeterminação dos regimes matrimoniais e do lugar da afinidade (apud Coelho de Souza, 2002).

Assim, estão pontuadas algumas questões que nos acompanharão ao longo deste capítulo. Já tive oportunidade de assinalar que o cerne da sociedade Xerente é a divisão em clãs, o *start* da sociabilidade e da qual decorrem estritas relações de respeito. Veremos também que a assimetria dos termos convive com a obliqüidade omaha e aponta para um sistema de troca patrilateral. Desta forma, reputo a classificação binária como insuficiente para explanar adequadamente o sistema, antes parece refletir a subordinação do parentesco ao dualismo manifesto nos arranjos faccionais. Mais do que isto, como pretendo evidenciar, a exposição do sistema Xerente a partir dos Xavante confere peso excessivo às facções patrilineares, negligencia a feição omaha e não resolve adequadamente a interposição de uma terceira linha no sistema de trocas.

2. Práticas de casamento

Algumas situações ajudarão para ilustrar relações cotidianas, bem como as práticas de casamento. Nimuendaju relata sobre seu informante Bruwẽ nos anos trinta que, sendo da metade Dohi, casou com uma mulher prase, um clã incorporado à mesma metade Dohi ou Siptato.

Situação 1:

> *Bruẽ foi impedido de casar sua prima cruzada Brupahi*[41]*, que caiu na categoria natki*[42]*. Ele poderia ter casado Krendi* (FZD)*, sua baknõ*[43]*. Mas como um siptato que acabara de ter uma questão com os sdakrã, ele evitou casar com uma moça do legítimo sdakrã e escolheu Waktidi* (MBDD) *a filha da sua prima cruzada Brupahi com um homem prasé, isto é, um quasi-siptató. Seu filho Shernã casou Sibedi, a neta de sua tia-avó matrilinear*[44] (1942:26).

[41] *MBD*
[42] *Natkŭ* é categoria mãe (M, MZ,MBD ...)
[43] *Baknõ* é "filha de irmão", aqui se trata da *krêmzu*. Vide adiante a discussão deste equívoco de Nimuendaju que também confundiu a Lévi-Strauss.
[44] *FMZDD*

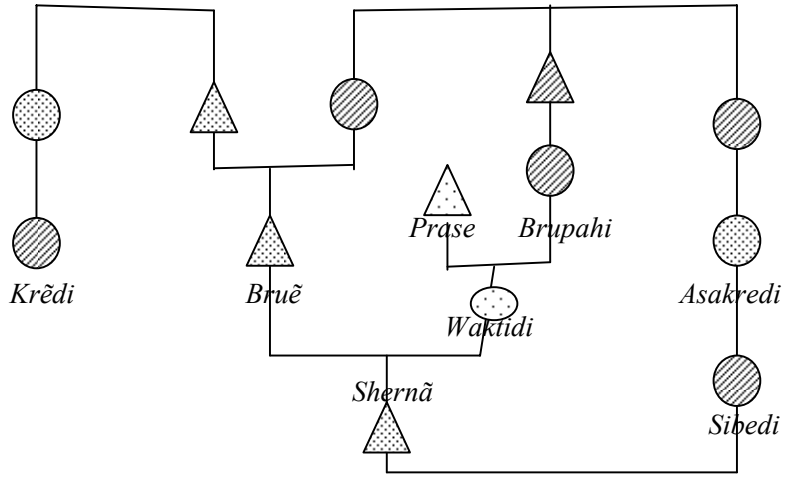


Diagrama 1 – Casamento de Bruwẽ e Shârrã

O diagrama é baseado nos dados de Nimuendaju (1942:26): indicaria uma preferência para casar parentes matrilaterais próximos. Bruẽ casou com MBDD, uma irmã terminológica, enquanto seu filho casou com MMFZDD, uma parente matrilateral na visão do autor. Repare-se, porém, que Asakredi é uma "irmã" de Bruẽ (prima paralela) e, portanto, se trata também de uma FZD de Shernã.

Ao tempo da pesquisa de Maybury-Lewis na aldeia Baixa funda, em 1956, Sinã (do clã kuzâ), o outro filho de Bruwẽ, protagonizou uma contenda com Sakrbê (krozake) que ameaçava matar Sinã, acusando-o de ter "desonrado" a sobrinha (*krêmzurê*) de Sakrbê, que intentava obrigá-lo a pagar por isso. Sinã negou, alegou que não a forçou, nem foi o primeiro a deitar com a moça. O caso rendeu reuniões e enfrentamentos públicos, chamando-se ainda o auxílio de um vidente (branco). Este afinal confirmou que a moça, também presente na reunião, fora violentada, não por Sinã, mas por outro homem que não quis nomear por medo dele (Maybury-Lewis, 1990: 188-189). Sinã casou primeiro com uma mulher wahirê e depois com uma kbazi e seus filhos ainda moram na aldeia Rio do Sono, sendo Srêmptowẽ o atual cacique.

Situação 2:

A aldeia Baixa Funda fora fundada por Suzawre (do clã krozake) que também hospedou o casal Maybury-Lewis e foi seu informante principal naquela aldeia. Este grupo aumentou, principalmente depois que o Posto da FUNAI veio transferido do Rio Sono (em 1970 ou 71), mas novamente se fragmentou, quando dez anos mais tarde o Posto foi transferido para Brejo Comprido e várias novas aldeias foram fundadas, a tal ponto que acabou a aldeia da Baixa

Funda. Em 1992, Wazakru, filho de Suzawre, retornou para lá e reabriu esta aldeia. Perguntei a Wazakru como ele casou e me fez o seguinte relato:

> *Eu tava aqui, morando com meu pai Suzawre, peguei a andar, tinha um animalzinho (cavalo), sempre ia a Tocantínia.* [A estrada para Tocantínia passava pela aldeia do futuro sogro]. *Aí meu pai, minha mãe, combinou casar com minha esposa aí. Naquele tempo eles eram assim, combinavam pai com pai, para dar casamento. Combinaram tudo, até que meu pai me falou "vai casar". "Por quê?""Não, já ta tudo combinado, com filha do Isidoro". "Pois não". Fui morar com Isidoro. Quando casa tem que morar junto o sogro.*

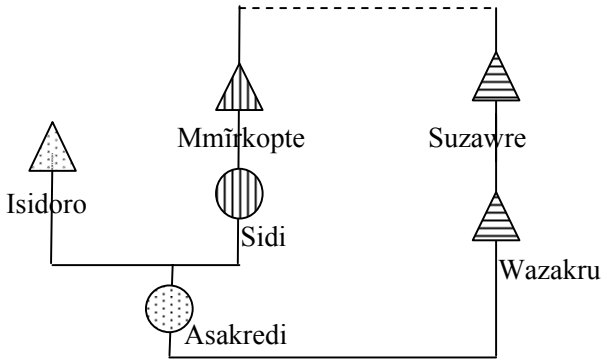


Diagrama 2 - Casamento com a filha da "irmã".

Wazakru ainda informa que chamava Asakredi, sua esposa, de *krêmzu*, porque Sidi - a mãe dela - era sua prima, a quem chamava de *ĩ-kumrẽ* (irmã mais velha) e, depois de casar, passou a chamá-la de sogra (*ĩ-mãprê)*[45].

Situação 3:

Hoje, porém, "*já mudou tudo*" diz Wazakru que chamava seu primo paralelo em 2º grau, Dakburõikwa, de irmão mais velho - *ĩkumrẽ* - ambos são do clã krozake. Dois de seus filhos casaram com filhas de Dakburõikwa "*o casamento foi o pai delas que falou para casar. O índio quando está interessado num rapaz trabalhador e tal e tem a filha moça, aí conversa com outro pai, combina*" explica. O próprio Wazakru que chamava Dakburõikwa de *ĩ-kumrẽ,* agora se tratam mutuamente por *awasnĩ* – consogro.

[45] Note-se que a mãe de Asakredi é do clã wahirê e Wazakru a chamava de *prima* (irmã classificatória), sendo ambos da mesma metade, mas não do mesmo clã.

E não olha o clã primeiro? indaguei. "*Não. De primeiro olhava e hoje em dia agora está tudo misturado, mas ainda casa com outro clã*". Concorda que seus filhos casaram perto, mas Wazakru também acha bom casar com outro clã, porque tem mais respeito na família. "*Casar próximo é bom, para viver mais seguro, muito combinado com outro. Um respeita mais, o outro fica mais na família. Hoje não tem mais separação, ta misturado, ta falhado*". Os filhos de Wazakru e Dakburõikwa se chamavam *-nõrê*, *-kumrẽ* (irmão mais novo e mais velho) e vice-versa, Dakburõikwa era "pai" (*-mumã)*, agora é sogro (*-mãprê)*, para os filhos de Wazakru. Tanto o pai como seus dois filhos me fizeram o mesmo relato. Eles enfatizam o casamento com FFFBSSD, mas alternativamente, eles casaram com a FZDD, desde que Dakburõikwa tinha casado com a ZD de Wazakru. Outros podem enfatizar um cálculo diverso, como Saparzuze, um dos genros de Wazakru, me relatou seu próprio casamento. Ele casou com Kuzêĩdi, a filha de uma krêmzu (FZDD), a quem ele tratava por *pikõiti* "neta" e ela o tratava por *ĩkrda* "avô" (MMBS). (Observe o diagrama 3).

Situação 4:

Wahinnẽ, do clã krito e metade dohi, também casou com a filha de Wazakru (krozake). Quanto à residência diz que prefere morar com o pai, mas ele veio da Aldeinha para morar com o sogro na Baixa Funda, porque tem a promessa de emprego como AISAN – Agente Indígena de Saneamento. No caso de caçar algo, explica que entrega para a sogra tratar e distribuir. Na roça, porém, cada um trabalha por si; pode até ajudar o sogro, mas não se trata de roça conjunta, cada qual faz a sua roça. Wahinnẽ, contudo, tem uma visão mais rígida sobre a forma de casamento: "*não sou cachorro para casar com o meu próprio clã*".

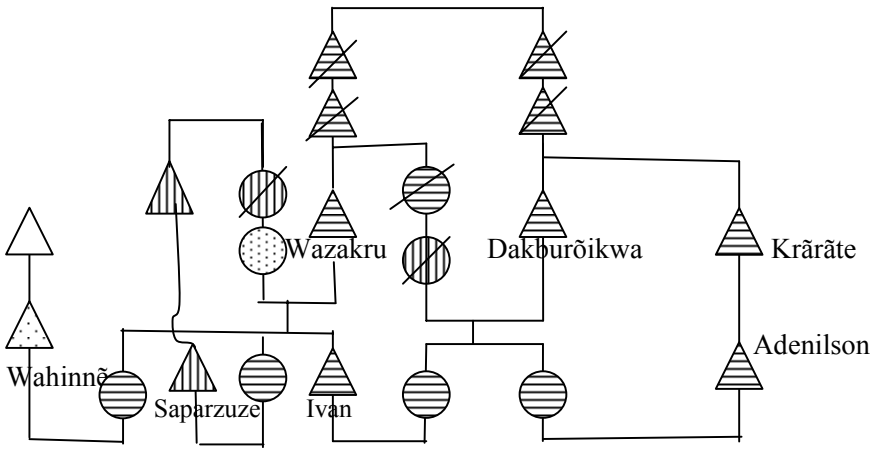


Diagrama 3 - Formas de casamento

Situação 5:

Um caso de casamento com a FBD real (*-nõrê* = irmã) foi duramente criticado pelo pai do rapaz que me afirmou tê-los alertado: "*Adenilson, meu filho, está errado, isso dá o que falar, vocês não podem, ela é sua prima, rapaz; caça outra mulher. Daqui uns tempos vai nascer filho aleijado. Teimaram, teimaram, não teve jeito não. Não foi consentimento meu, combati muito".* E o pai dela o que falou? *"Não vi o Dakburõikwa falar nada, acho que consentiu".* O informante, porém, atenuou o fato esclarecendo "*ela era uma mulher largada*".

No Diagrama 3, constam formas de casamento e a ênfase apresentada pelos informantes: Wazakru e Dakburõikwa, com a filha de uma "irmã"; Saparzuze com FZDD, uma "neta" (pikõiti); Ivan com FFFBSSD, uma "irmã"; Wahinnẽ com uma esposa da outra metade; e Adenilson com FBD, uma "irmã".

Situação 6:

Na aldeia Salto, Sirnãwẽ casou com Kuzêĩdi, uma mulher do mesmo clã kbazi, atendendo a um desejo do hoje falecido Absalão, avô de Kuzêĩdi. Na mesma aldeia, Sitmõru expôs sua relação com Simnãkru, irmão de sua avó (MMB) e a quem devia se dirigir com respeito, tratavam-se por *ĩkrda/ambâdi* respectivamente – avô/neto. Desde que o filho de Simnãkru casou com Wareti, irmã de Sitmõru, ambos se chamam por consogros *(awasnĩ).* Veja diagrama de algumas relações recorrentes:

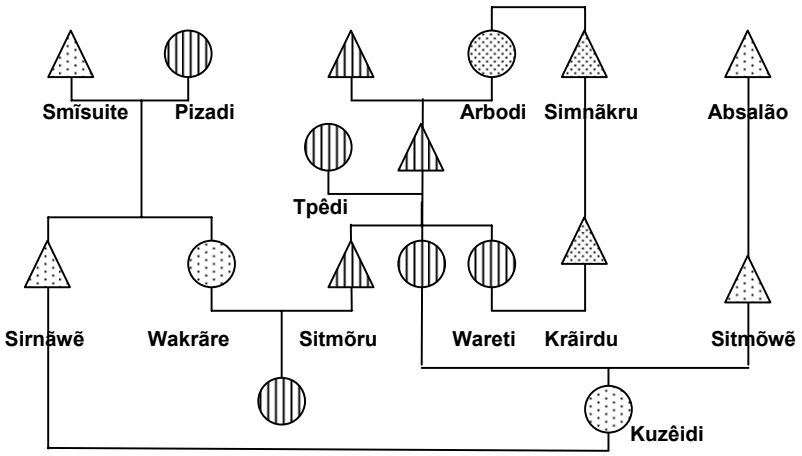


Diagrama 4 – Formas de tratamento

Do diagrama acima, ainda podem ser destacadas outras formas de tratamento. Sitmõru esclarece que trata Sirnãwẽ por *aikãrê* (cunhado doador) e que este o chama de *ĩ-zakmõ* (cunhado tomador)*;* Sitmõru chama Kuzêidi de *krêmzu* (ZD) e ela o trata por *nõkrêkwa* (MB). A

filha de Sitmõru trata Sirnãwẽ e Kuzêĩdi e ao filho de ambos de *nõkrêkwa* (MB/MBS/MBW). Sitmõru chamava Pizadi de *ĩtbê* (FZ) até casar com a filha dela e agora a chama de "*ĩ-mãprê* Pizadi" (sogra).

Situação 7:

Na Aldeia Traíra, Sirnãrê casou em segundas núpcias com a filha de Romkrã, tornando-se genro (*–zakmõ*) deste e cunhado-tomador (*-zakmõ*) dos filhos. Um deles, Amzâwẽ, casou com uma filha do primeiro casamento de Sirnãrê e assim tornou-se genro deste. Como ficam os termos recíprocos? Romkrã e Sirnãrê poderiam se tratar por consogros (*awasnĩ*), pois os filhos se casaram entre si, mas prevalece a relação de sogro-genro. Amzâwẽ de cunhado doador se tornou genro. Assim, a relação sogro-genro suplanta a relação de cunhados ou de consogros: Amzâwẽ trata Sirnãrê como sogro e este continua a tratar Romkrã como sogro (*ĩ-mãprê*), mesmo que os filhos de ambos tenham casado entre si.

Situação 8:

Wazase, ex-cacique na aldeia Cabeceira da Água Fria, sendo ele um krozake, relatou as formas de tratamento com uma linha do clã krito, donde veio sua esposa, hoje falecida. Antes de casar, chamava ao avô de sua futura mulher, o velho Joaquim, de *-zakmõ*, pois ele é casado com uma mulher krozake, e aos filhos de Joaquim chamava de *krêmzu*, filhos de sua *ĩ-tbê* (FZ). Ao casar, Wazase passou a chamar de *ĩ-mãprê* - sogros a Joaquim e aos filhos deste. Samrĩ, um dos filhos de Joaquim, porém, veio a casar uma meia-irmã de Wazase e então se tornou *zakmõ* e seus filhos são *krêmzu* - sobrinhos de Wazase. Veja-se que os indivíduos são constantemente reclassificados, tal como Samrĩ: era *krêmzu* (filho de uma *ĩ-tbê*), tornou-se *aimãprê* (WFB) e afinal *-zakmõ* (ZH), ao casar a irmã de Wazase.

Situação 9:

Um último exemplo por ora: Popradi é casada com Mmĩrko, da aldeia Varjão. Ela lembra que a sua mãe tratava Srêwẽ, o pai de Mmĩrko, de *-mumã* (FB) e Mmĩrko chamava a mãe dela de *-hidba*[46] ("irmã") e a Popradi de *krêmzu* (ZD); esta, por sua vez, chamava Mmĩrko de *nõkrêkwa* (MB). Popradi observa que este é um "*casamento certo, quase vinte anos juntos*". Se Mmĩrko casou com uma mulher a quem classificava como *krêmzu*, ela casou com alguém a

[46] *Hidba* = irmã (falante masculino).In *Dicionário Xerente*. Krieger,W. e Krieger, C.(org.)

quem chamava de *nõkrêkwa* (MB/MBS). Esta estrutura me levou a um cuidado com o cálculo de Ego masculino que pode estar atento também à linha da mãe da futura esposa. Olhando para a *hidba* (irmã classificatória) ou *ĩtbê*, casa com a filha dela que chamava até então de *krêmzu*. Da mesma forma, ego feminino, visa alguém na categoria *nõkrêkwa*, embora esta categoria inclua o "tio de amarração" que não casa com a sobrinha amarrada (ZD). Adiante retomo as distinções para os clãs da metade oposta e proponho uma interpretação para esta estrutura de troca matrimonial.

3. Tio materno, tio de amarração e sobrinha

A figura do tio materno ou a patrilinhagem da mãe se tornou ponto focal das discussões em torno do sistema de parentesco xerente. Sua posição estratégica em relação à sobrinha (ZD) o fez despontar como um terceiro elemento numa estrutura triádica de trocas matrimoniais, tal como Lévi-Strauss (1952) o enunciou. Ao aproximá-lo do tio materno xavante *-imãwapte* (um tipo de pai), no entanto, Maybury-Lewis confinou seu papel a um aliado transitório do outro lado, onde só existem afins distantes e hostis e que não cabia propriamente na matriz binária que seciona as sociedades xavante e xerente em nós e eles. Ressalvou que o MB medeia a oposição entre os lados, permitindo aos Xerente, ao contrário dos Xavante, uma distinção entre primos patri e matrilaterais ao nível do próprio sistema que assume então uma feição omaha (1979:244). Embora reconheça que a linhagem do tio materno intervém nas trocas matrimoniais, em outro momento esta linhagem como que se dissolve, mediante o casamento de ego feminino com MBS, quando voltaríamos a ter novamente duas seções (1970:270). Como demonstrarei, a linha do tio materno não se dilui entre os afins, mas assume o papel de cunhado doador na G +1, fato que o distingue do FZH que é um tomador na G +1 e assim temos sempre três linhas envolvidas nas trocas matrimoniais.

É necessário, então, distinguir na metade oposta: a linha (ou clã) da mãe, interditada para o casamento, a linha (ou clã) que virá de fato a casar com a sobrinha; e o tio de amarração – *nõkrêmzukwa*, que tanto pode ser da linha da mãe ou um parente mais distante, responsável pela transição dos sobrinhos (ZC), do âmbito doméstico à vida cerimonial e pública. Com relação ao filho da irmã (ZS), ao tio materno cabia um papel específico na iniciação do sobrinho, tal como está na história da aquisição do fogo. Hoje o papel do

nõkrêmzukwa parece se restringir à socialização da sobrinha que ele amarrou ao nascer, sendo responsável pela nominação e correta consumação de seu casamento.

Considerável energia, conversas, reuniões e contendas envolvem a figura do tio de amarração, por um lado, e os pretendentes da sobrinha (ZD) - *krêmzurê* por outro. Segundo Romkrã (do clã wahirê) *"na cultura, respeita nosso nome, não posso amarrar kbazi, minha mulher é kbazi, nem kuzâ. Amarro (a filha da) a prima wahirê, sendo que o pai dela é kuzâ. Não posso amarrar a filha do irmão e dos primos, dos homens; mas* (filha de) *prima mulher eu amarro".* Na explanação do professor Suwate, *"nasceu a menina, um parente que pode ser um primo da mãe confecciona uma cordinha de tucum, se aproxima e procura saber se alguém já "amarrou" a menina. Se não, ele a amarra e doravante será o nõkrêmzukwa e este tem plenos poderes, mais que os pais, sobre a menina*". Literalmente o termo *krêmzukwa* pode ser traduzido por *dono* da sobrinha[47]. Amarrar significa responsabilidade total, o direito de ceder em casamento, de cobrar pela "desonra" e pelos filhos que ela dará. Segundo Suwate, o tio preside o casamento e "*ele tem significado especial, comparado tipo papel do padre, como lei do casamento civil".*

Quando a menina cresce, a mãe vai indicando quem a "amarrou" e o tio lhe dispensa cuidados e a protege, atento a todos os seus passos. No ritual de nominação feminina, ele é peça chave, leva comida para o pátio e a troca por colares com os quais enfeita a sobrinha. As tias paternas que cedem os colares e o nome (em troca da comida) são também aquelas que acompanham a sobrinha no círculo dos homens que se deslocam a redor do pátio para impor o nome, através do respectivo canto.

Solicitada em casamento, o tio é imediatamente avisado e então encaminha os preparativos e estabelece o valor da "desonra". Ao tio cabe presidir a cerimônia propriamente dita, quando amarra um colar com dente de capivara[48] na noiva e o ritual é permeado de bons conselhos aos nubentes. "*O noivo gratificava o tio com enfeites, hoje é uma bicicleta, um fogão. Ou então o pai do rapaz providencia a gratificação combinada e avisa o tio através do pai da menina para ir receber"* (Suwate, dezembro de 2002).

Além do pagamento pela desonra da sobrinha, uma outra quantia *ktâ-krã* se paga pelos filhos que nascem desta mulher, mas já não é mais o tio de amarração, mas outros tios ou

[47] Esta tradução literal me foi sugerida pelo Prof. João Dal Poz e também confirmada pelo pastor e lingüista Rinaldo de Mattos.
[48] Para os Xavante, o colar de dente de capivara - *rebdö'wa* representa a feminilidade 'colada', fechada e enquanto é usado não pode ter relações sexuais; depois de casar, não pode usá-lo, segundo Giaccaria (2000:44)

primos da mãe que cobram. Os pagamentos não fluem de uma metade para a outra: são os clãs da metade da mãe que cobram um do outro pela "desonra" e pelas cabeças de meninos. As crianças pertencerão a um clã da mesma metade que o tio de amarração.

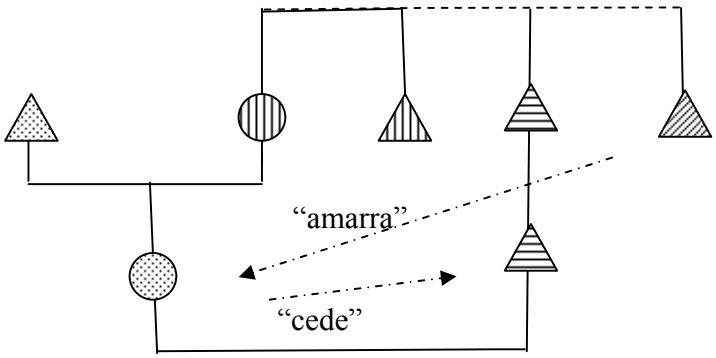


Diagrama 5 – Acerto entre clãs e casamento com a sobrinha

No diagrama comparecem clãs, simulando relações específicas e indicando o status de cada clã da outra metade em relação a Ego, a sobrinha amarrada neste caso. Sabemos que os clãs da metade da mãe participam da socialização da sobrinha (ZD), especialmente do seu destino matrimonial. Todos se encontram formalmente na categoria *nõkrêkwa* (MB), um é *nõkrêmzukwa* - tio de amarração - e um outro de fato casará com ela, devendo pagar ao primeiro pela "desonra". De acordo com os informantes, o tio de amarração e seu filho se excluem do casamento com a *krêmzurê*, mas se candidatam a cuidá-la e zelar pela consumação correta de seu casamento. Consta que o tio de amarração pode ser um parente distante da mãe e conheci casos de sobrinhas amarradas, filhas de irmãs classificatórias distantes. É neste ponto que o papel do tio materno xerente se distancia do *imãwapte* xavante, este é um irmão real da mãe que convive com os filhos da irmã no mesmo Grupo Doméstico.

O *nõkrêmzukwa* poderia ser aproximado ao termo xavante *rebdzu'wa*, um indivíduo masculino da linhagem da mãe, na 1ª geração ascendente. Giaccaria (2000), ao resumir aspectos da organização social e parentesco xavante, esclarece que cada pessoa tem um pai e dois padrinhos - *danho'hui'wa* e *danho'rebdzu'wa* – o primeiro tem grande valor para os homens, pela sua ligação com a praça de reuniões e com a vida social, enquanto as mulheres, donas das casas, dão mais valor ao *danho'rebdzu'wa* que tem ligação com as cerimônias do casamento. O *danho'rebdzuwa* pode ser MB real ou que chame de "irmã", sendo da mesma metade da mãe. Ao ser aceito e reconhecido como tal, o padrinho prepara os enfeites e a sua

esposa prepara os bolos a serem oferecidos à mãe dos meninos. Distribuídos os bolos, operam-se as mudanças nas relações tio-sobrinho, vindo a substituir o pai (:151); para a afilhada, que sempre permanece na família, a autoridade do padrinho permanece por toda a vida e o marido da afilhada, que vem à família, passa a ser o genro dele que, por sua vez, passa a ser o seu sogro (: 49). Quanto aos indivíduos do sexo masculino, a autoridade termina quando o afilhado sai da própria família e entra a fazer parte da família da esposa. O *danho'rebdzuwa* que literalmente significa fazedor do colar de algodão (:33) é uma figura de destaque que assume então papel semelhante ao *krêmzukwa* xerente em relação aos sobrinhos.

Sobre o tio materno, Lopes da Silva (1986:93ss), ao se referir aos Xavante Ocidentais, também discorda de Maybury-Lewis, afirmando que *danhorebdzu'wa* indica um tipo especial de relação social entre um MB (real ou classificatório) e os filhos de apenas uma de suas irmãs. O vocativo para os demais é *imãmãwapte*. O tio se dirige a uma de suas irmãs como *tarebdzu*(hu) ou seja, mãe de meu *tarebdzu*. A tendência é de que seja um irmão real mais velho *ihitebre uptabi* e se trata de uma relação entre um par irmão-irmã. *Rebzu'wa* é um pai cerimonial, distinto do imãwapte que é vocativo para MB (1986:73)

A autora relata ainda uma bifurcação do MB: com os meninos enfatizam-se os laços de nominação; no caso da menina, ela passará a chamá-lo de *imãwapte* e seu marido o chamará de sogro, estabelecendo-se relação F/D. Nos Ocidentais há um sistema de metades e então a relação acima de ZDH/WMB assume a seguinte forma: se o tio for um FB (porque na mesma metade de Ego) não se tratarão por sogro/genro; se for uma relação de irmão mais velho e irmão mais novo (real ou classificatório), eles adotarão a forma sogro/genro produzindo-se um afastamento mútuo entre homens do mesmo lado, porque um pai não se torna sogro, mas um irmão pode (:97).

Lévi-Strauss [1952] estranhou o papel do tio materno – protetor da sobrinha, junto com o marido ou até contra ele. O tio deveria ser um pai classificatório do noivo num sistema de metades, o que torna ininteligível a virtual hostilidade contra o marido. Conclui, então, que é necessário que haja sempre três linhas distintas: a de ego, da mulher de ego e da mãe de ego, operando simultaneamente nas trocas matrimoniais, embora em presença de um sistema de metades ([1952]1975:112).

Do ponto de vista terminológico o tio *nõkrêmzukwa* é também *nõkrêkwa*, categoria com quem preferencialmente esta sobrinha ZD (ou prima FZD) casará. Este aspecto me permite

propor que ele está cobrando a desonra de seu próprio lado e, se ele não casa de fato com esta sobrinha ele cobra dos seus parentes próximos ("irmãos") pela cessão desta esposa. Quem se adianta e "amarra" a sobrinha se exclui do casamento[49], mas se candidata a cobrar a indenização pela "desonra" e pelos filhos que ela vai gerar.

Maybury-Lewis propõe uma equivalência F ≈ MB, não na terminologia, mas atitudinal da categoria MB, que se torna um outro pai, padrinho, compadre, com quem não se pode casar. A proximidade entre F e MB, segundo o autor, também tornaria positivas as relações F/S e MB/ZS, possibilidade não prevista no átomo de parentesco de Lévi-Strauss ([1945] (1975)[50]. Assim parece tentar anular a interposição de uma terceira linhagem, sobrepondo duas linhas que casaram de fato entre si; torna F ≈ MB ≠ WF, obliterando a terceira linha que intervém nas trocas matrimoniais.

Quanto ao *nõkrêmzukwa* e *danho'rebdzu'wa,* embora possam ser um irmão real ou da linhagem da mãe, eles não se confundem com *imãwapte* xavante, nem com *nõkrêkwa* xerente[51], se aproximando ao papel do pai substituto dos Jê Setentrionais. Insistir na sobreposição do pai com o tio materno força uma interpretação dualista do sistema de parentesco e produz um afastamento desnecessário dos Jê Setentrionais, onde estas figuras tem papéis bem distintos, de prover a pessoa física e a persona social respectivamente, distinção que foi aliás destaque do HCBP. Nos Timbira, Ego pertencerá à metade tio materno, através da nominação, distinguindo-o do pai que lhe confere substância física. Como tenho demonstrado, o papel do *nõkrêmzukwa* não deixa dúvidas quanto a sua atuação crucial na socialização dos sobrinhos, hoje sobretudo no zelo em torno da educação, iniciação e casamento da sobrinha.

---

[49] Se exclui literal e simbolicamente, porque somente receberá pela "desonra" se lograr entregá-la virgem. "Perdida" (deflorada ou largada) "o tio joga a mulher para os outros pegar".

[50] Maybury-Lewis esclarece que, segundo a teoria dos sistemas binários, FB ≠ MB, sendo este pai da esposa. Mas que os Jê Centrais assimilam F e MB tornando o casamento com MBD inaceitável – proibido como categoria no Xerente e pelo costume nos Xavante. A oposição ocorre então entre F = MB ≠ WF e não F ≠ MB = WF. Assim, conclui que a oposição (F ≠ MB) não é concomitância estrutural necessária, mas aspecto contingente da ideologia de certas sociedades (1979:244).

[51]Parte do mal-entendido se deve ao fato de Maybury-Lewis não distinguir *danõrebdzuwa* dos demais irmãos da mãe entre eles o *imãwapte* (Coelho de Souza, 2002:485; Lopes da Silva, 1986:) nem o *nõkrêkwa* do *nõkrêmzukwa* xerente.

4. Terminologia e regras de casamento

Nos exemplos apresentados no tópico 2, diversos termos de parentesco já foram pontuados. A terminologia Xerente foi apresentada pela primeira vez por Nimuendaju (1942:23-25). É bem exaustiva, mas contém alguns equívocos, em especial em relação aos primos paralelos e cruzados. Veja no quadro abaixo alguns termos (1ª coluna), com as respectivas posições *kin type* (2ª coluna), destacando-se na coluna seguinte as posições anômalas e, na última coluna, as anotações que faltaram:

Termos	Posições	Anômalos	Faltou
i-natki/i-natki(rie)	M, MZ, StepM, FBW, MZD, MBD	MZD	
i-krã-wapte'	FZC, BC(ms), ZC(ws), HBC, WZC, StepC	FZC	FZC(ws)
i-kumre'	elder Sibling; eMBC; eFBC	eMBC	Emzc
baknõ	FZD; BD(ms); ZD(ws); HBD;WZD	FZD	FZD(ws)
krêmzu	FZS(ms); ZC; HZC		FZD(ms); FBDC(ms); MZDC(ms)

Quadro 11 - Termos anômalos de Nimuendaju

Embora em alguns casos ele tenha destacado o sexo do falante, em outros a falta deste registro produziu equívocos, tal como os cruzados patrilaterais que são sobrinhos ou filhos, a depender do sexo do falante, se masculino ou feminino respectivamente. Uma falante do sexo feminino, por exemplo, usa *baknõ* ou *krawapte* para a filha de sua irmã, tal fosse sua própria filha, enquanto ego masculino trata a FZC e ZC, assim como FBDC e MZDC por sobrinhos – *krêmzu*. Chama atenção que fez constar *eMBC = elder sibling*, quando para *i-nõrie* (younger sibling) não anotou *yMBC* e, por outro lado, registra também *nokliekwa-rie* para MBS. Estabelecidas as anomalias nas linhas colaterais, estes equívocos renderam outros tantos erros de interpretação.

Murdock (1949) publicou um balanço dos estudos de parentesco, onde agrupou os povos até então estudados em onze tipos de organização social com base nas regras de descendência, de residência e de termos para primos. Curiosamente, os Xerente aparecem ao lado de outras 12 sociedades sob o tipo sudanês de organização social, apresentando descendência patrilinear, residência patrilocal e com termos diferentes para os primos cruzados, diferenciados também de Z, primas paralelas, tias e sobrinhas. Murdock chama de sudanês, o que Robert Lowie (1928) chama de colateralidade bifurcada (F ≠ FB ≠ MB; M ≠ MZ ≠ FZ) e que, segundo Morgan, apresenta uma terminologia descritiva, gerando quatro classes de primos, todos distintos dos siblings. Nestes aspectos, o Sudanês se aproximaria do tipo

Dakota, exceto pela diferença nos termos para os primos, observa Murdock. Os Xerente, porém, integrariam um segundo grupo de sociedades patrilineares que desenvolveram terminologia assimétrica para os primos cruzados, sem chegar aos padrões omaha (Murdock, 1949: 238-239). Certamente as notações anômalas de Nimuendaju para os primos obscureceram a feição omaha da terminologia.

Em 1952, Lévi-Strauss (1975:108-114) se debruçou sobre o material de Nimuendaju e, numa primeira análise, achou o aparente dualismo inconsistente. Para os Xerente, apontou exemplos de terminologia consecutiva (ou equações inter-geracionais), tais como FZS = ZS; WBS = WB; FZH = ZH = DH, própria de um sistema de troca generalizada matrilateral. No entanto, o único casamento permitido era com a prima patrilateral, que deveria estar associado a uma terminologia alternada. Apesar da patrilinearidade, por exemplo, notou que membros de duas metades são classificados com os mesmos termos (M = MZD e FZS = BS), reverberando as inconsistências de Nimuendaju[52]. Conclui que nem os termos nem as regras de casamento coincidem com uma organização dualista exogâmica, pois os termos sugerem casamento matrilateral, enquanto de fato a única forma aceita é patrilateral. Havia ainda o papel proeminente do tio materno, intervindo nas trocas matrimoniais. Protetor da sobrinha, se portava como um sogro, em vez de pai do noivo, como era de se esperar num sistema de metades.

Lévi-Strauss prossegue: os serviços recíprocos podiam ocorrer entre membros da mesma metade, a exemplo da nominação feminina, quando membros da mesma metade trocam serviços entre si, anulando-se o seu papel, a propósito de uma atividade particular da outra metade. Ou seja, MB nomina, mas a patrilinha da nominada troca serviços entre seus membros[53]. Conclui então que a divisão em metades não é o aspecto mais essencial da estrutura social, pois "*nem a terminologia, nem as regras de casamento coincidem com uma organização dualista exogâmica*" ([1952]1975: 111).

Lévi-Strauss propõe retornar ao Brasil Central, para realizar estudos em base comparativa, porque o funcionamento real dos sistemas é muito diferente da aparência

[52] MZD = Z (nõrê/kumrê) e MBD = M (*natkŭ*); quanto a FZS (*krêmzu*) e BS (*bremĩ*) eles são equivalentes apenas para uma falante feminina, condição não anotada por Nimuendaju.

[53] Bruwẽ, da metade Siptato e da Associação Krara, oferece enfeites ao MB de uma menina Sdakrã e recebe comida em troca (Nimuendaju, 1942:43). Estas e outras passagens não muito claras fizeram Lévi-Strauss entender que os Siptato trocavam comida e ornamentos entre si, enquanto a outra metade conferia o nome. Acima, no tópico 3. está evidente a troca entre clãs da mesma metade, *nõkrêmzukwa* cede a sobrinha e recebe um pagamento do noivo ou de seus pais. Na nominação, segundo alguns informantes, o pai da nominada prepara comida e a troca pelo nome com as suas irmãs.

superficial. Estas sociedades fazem grande esforço para colocar em primeiro plano um tipo de estrutura (metades e clãs) cujo papel real é muito secundário ou ilusório. "*Sob o dualismo e a simetria aparente da estrutura social, se encontra uma organização mais fundamental que é tripartida e assimétrica*" (: 118). Ou seja, o dualismo mascara um triadismo, com as linhas WF, M, DH "*ligadas por um sistema de troca generalizada*".

Maybury-Lewis (1958) apresenta o primeiro balanço de seus dados sobre a organização social e terminologia xerente. Inicia discutindo com Nimuendaju (1942), sobre algumas lacunas de termos que não constam em toda sua extensão, o que não lhe teria permitido perceber o princípio da solidariedade do grupo de linhagem e a importância dos clãs. Maybury-Lewis anota os termos para ego feminino, realiza uma cuidadosa checagem e aponta os erros de Nimuendaju, por exemplo, elderSibling = eMBC; M = MZD; e conclui que "*a terminologia Xerente é consistentemente classificatória, desde que os erros de Nimuendaju foram corrigidos*" (1958: 125).

A seguir, contesta a afirmação de Lévi-Strauss de que se as metades exogâmicas patrilineares fossem fundamentais, teríamos como corolário uma distinção de primos paralelos e cruzados; identificação entre primos cruzados patri e matrilaterais e casamento preferencial entre primos cruzados bilaterais ([1952] 1975:109). Os dados de Maybury-Lewis indicariam, ao contrário, uma clara distinção entre primos paralelos e cruzados. A diferença entre os cruzados patri e matrilaterais, porém, ele busca em Radcliffe-Brown ([1941] 1952:72) ao apontar como o set de quatro mulheres recebe um único termo – sobrinha *krêmzu* - (ZC, FBDC, MZDC, FZC), porque todas estão na mesma relação com a linhagem de ego, isto é, filhas de mulheres de sua linhagem que casaram fora da linhagem. Assim, para o autor, o princípio de unidade de linhagem dá conta da distinção entre primos cruzados patri e matrilaterais. Em presença de uma terminologia consecutiva, como Lévi-Strauss apontou, também não haveria razão para postular troca generalizada matrilateral, pois tais termos poderiam ser bem entendidos como solidariedade do grupo de linhagem (1958:127) e não precisam ter necessariamente qualquer relação com uma forma particular de casamento (:132). A terminologia ainda evidencia que não há parentes pertencendo a metades distintas e designados com o mesmo termo, como estava em Nimuendaju.

Sobre a forma de casamento, Maybury-Lewis discorda de que a regra seja o casamento patrilateral, tal como Lévi-Strauss inferiu do relato de Nimuendaju. Reconhece, porém, que as trocas matrimoniais envolvem três linhagens, permitindo entender o papel do tio materno, de

proteger a sobrinha (que é da outra metade) contra o marido, alguém da sua própria metade. Uma mulher, porém, não poderia casar seu MBS, senão voltaríamos a ter somente duas linhagens (1958:128).

Nesta altura já temos alguns pontos do debate: Nimuendaju descreveu um sistema de metades exogâmicas, mas nem os termos nem a regras correspondiam a uma troca simétrica bilateral. Enquanto os termos indicavam para um sistema de troca generalizada matrilateral, corroborado pela presença de três termos: linha de Ego, linha de WF e linha de MF, a única forma de casamento permitida era com a prima patrilateral, sendo a cruzada matrilateral proibida.

Ao tratar do casamento prescritivo, Maybury-Lewis volta ao sistema Xerente ([1965]1970: 270-271) e nota que Ego usa um conjunto de termos para os membros dos clãs de sua metade e outro conjunto para os membros da metade oposta. Assim, homens ascendentes do seu lado têm um só termo – F, FB; na geração de ego se distinguem os mais velhos e os mais novos que ego, independente de sexo. Há outro termo para os membros, do lado de ego, da 1ª geração descendente, também independente de sexo. Na metade oposta, devido à terminologia omaha, há distinções: as mulheres do patriclã da mãe são *i-natke* e os homens deste patriclã são *nokliekwa*; as mulheres dos outros clãs da metade oposta são *ĩ-tbe*[54] (G +1) e *krêmzu* (GØ ou descendente). Dirão que se casam com *Wairi* ou *Doi*, mas também com a *krêmzu* e que não devem casar com *i-natke*.

Estou me detendo na exposição de Maybury-Lewis sobre os termos e o sistema de relações, porque aqui se encontram alguns equívocos que o induziram à interpretação inadequada do sistema. Quanto à *ĩ-tbê* (FZ) acima, ela é da metade de Ego e em outro texto o autor reconhece este erro. Quanto à *krêmzu*, no texto de 1958, constam diversas posições como FZD, ZD... mas faltou MZDD e, no texto de 1979, define *krêmzu* como "*any person who is wasimpkoze to ego, and in ego´s or a younger generation*". Aqui faltou precisão na definição da categoria *krêmzu*. Idealmente se trata de uma pessoa da outra metade, mas o que distingue uma pessoa como *krêmzu* é o fato de ser filho/a de uma "irmã". Mais problemática, porém, é a formulação abaixo, da qual o autor deriva uma regra de casamento prescritivo com a prima bilateral.

Ele continua expondo que MB e FZH são classificações dos membros masculinos da metade oposta (embora não do clã da mãe). Do ponto de vista classificatório então, tanto FZD

[54] *Ĩ-tbê* é da metade de ego. Em outro texto o autor reconhece este erro.

como MBD seriam *krêmzu*, mulher da metade oposta que não esteja no clã de sua mãe (1970:271)[55]. De forma estranha, supõe uma equivalência formal entre termos que poderiam ser traduzidos por "*sobrinha*" e "*mãe*" e propõe que o sistema xerente poderia "*descrever-se de uma maneira formal como aquele que prescreve casamento com a prima cruzada bilateral, ainda que um setor desta categoria esteja proibido*" (:271).

Reverbera aqui a falta de precisão na definição de *krêmzu* e que lhe permite sobrepor MBD e FZD, apresentando o sistema como dual, embora ele descarte a necessidade de atender concomitâncias estruturais que devíamos esperar, como vimos no seu debate com Lévi-Strauss. Neste ponto, porém, é preciso alertar que sob a perspectiva das relações estabelecidas para ego, tudo se passa de forma distinta. Vejamos como se contrapõem as duas primas cruzadas, no diagrama abaixo:

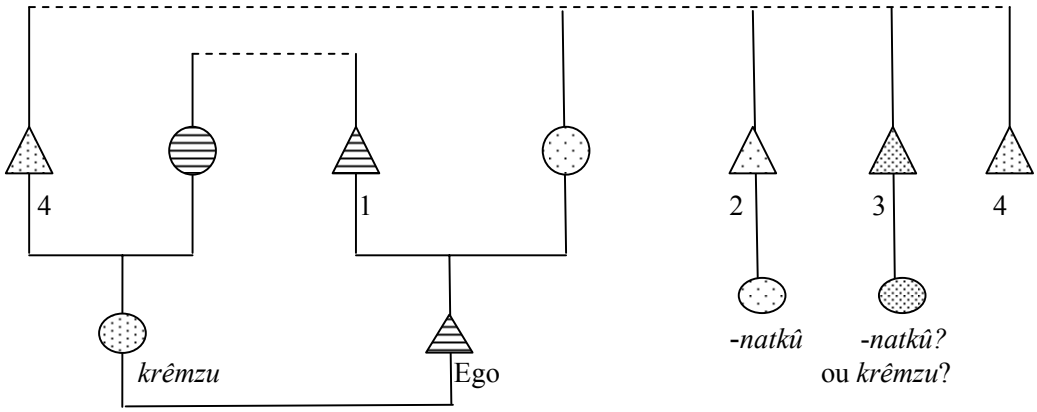


Diagrama 6 - Troca entre clãs e cálculo patrilateral

Na simulação do diagrama temos o clã 1 (da metade ĩsake) contracenando com três clãs da metade dohi (krito, kuzâ e kbazi). Uma mulher do clã krito casou com um homem krozake (a patrilinha de ego); um "primo"[56] desta mulher, do clã kbazi (4), casou com a irmã do pai de ego e se tornou FZH *zakmõ* (tomador na G +1), candidatando-se a futuro sogro de ego. O homem krito (2) é *nõkrêkwa*, um doador na G + 1, uma posição bem distinta do FZH, portanto. Resta-nos, o "primo" kuzâ (3) que é MB classificatório e sua filha, uma prima cruzada e o pivô deste

[55] Acima, o autor havia definido *krêmzu* como filhas de mulheres da linhagem de Ego que casaram fora da linhagem.

[56] Na fala nativa "irmão" de modo geral é alguém do mesmo clã e "primo" é um parente distante, de outro clã, mas na *mesma* metade. Corresponde à distinção *ĩnĩkwazi e ĩsiwadi na p. 65.*

ponto de Maybury-Lewis. Certamente ela é filha de um MB, mas não será classificada como *natkŭ* (MBD), pois o "primo" kuzâ terá casado com uma "irmã" do pai de ego e então será uma *krêmzu*, porque filha de *itbê* – uma mulher da metade de ego na G +1. Ou seja, se ela for chamada de *krêmzu,* como quer o autor, então o cálculo de ego terá passado pela mãe e não pelo pai dela. Em vez de MBD teríamos que tomá-la por FZD, classificatórias ambas. O presente exemplo ainda se prestará para discutir o método das classes e das relações.

A explanação do caso precedente, contrapondo claramente as primas cruzadas patri e matrilaterais, oferece uma interpretação mais rigorosa ao material xerente. No balanço final do HCBP, Maybury-Lewis (1979) apresenta a terminologia Xerente da mesma forma que expôs a Xavante ([1967] 1984), usando uma matriz binária, que expressa a distinção nós/eles (wanõrĩ e wasimpkoze), gente do meu lado e gente do outro lado. Ao tratar do material Xavante, o autor esclarece que se inspirou em Dumont para propor seu sistema de duas seções, lembrando que "*o sistema tem uma semelhança profunda com os sistemas Dravidianos, mas há também algumas diferenças notáveis, especialmente no que diz respeito ao lado afim*" (1984:279), sem apontar quais seriam as diferenças e convergências entre ambos. Mesmo assim, classifica o sistema xavante como tipo Dakota, porque para os primos paralelos usam os termos de sibling (*ĩpnã* e *pi'õĩti*) e para os primos cruzados usam outro termo. O sistema Dakota havia sido proposto por Murdock (1949) e apresenta terminologia simétrica do tipo iroquês, mas com descendência patrilinear.

Os sistemas xavante e xerente foram graficamente representados num quadro com os termos definidos pela matriz binária, como na figura abaixo, onde constam os termos xerente. Chama atenção que abaixo da matriz se encontram as posições genealógicas únicas ou os afins específicos, como a patrilinhagem da mãe, aqueles casados na linhagem de ego e aqueles relacionados pelo casamento de ego. A matriz binária então não cobre todas as posições e o autor reconhece que tal sistema não funciona perfeitamente, interpondo-se a linhagem do tio materno.

+ 2	ĩ-krdá		
	○ wanorĩ	△	wasimpkoze
+ 1	ĩ-tbe	ĩ-mumã	awasnĩ
G Ø	ĩ-kumrẽ △ ĩ-nõrie		kremzú
G -1	ĩ-baknõ	kra bremĩ	
- 2	ĩ-nihrdú		

Afins específicos

Patrilinhagem da mãe			
○ ĩ-natke		△ nokliekwa kremzukwa	
Casados na patrilinhagem de ego			
○ asimhi (BW)		△ ĩ-zakmũ	
○ asai (SW)			
Pelo casamento de Ego			
		△ aimãpli	○
		WF	WM
○ mrõ	○ asimhi	△ aikãri	
W	. WZ	WB	

Quadro 12 - Matriz binária da terminologia xerente
(in Maybury-Lewis, 1979:225)

O sistema xavante, por sua vez, ainda apresenta a feição particular de amenizar os termos usados para os afins do mesmo Grupo Doméstico. Assim, os *watsire'wa* podem ser tratados como *waniwihã* . O tio materno real é imãwapte[57] (um tipo de *i-mãmã* - pai), enquanto os outros homens da linhagem e geração da mãe são *rebdzu'wa*. "*Não há diferença entre um imãmã próximo e um imãwapte"*, sendo que esta posição especial se deve ao fato de compartilhar o mesmo grupo doméstico de ego, segundo o autor (1984:293). O status e papel do tio materno se apresenta controverso na exposição de Maybury-Lewis: ele está fora da matriz binária, é removido da oposição entre as metades, mas um aliado no outro lado; um tipo de pai (*imãwapte*) para os filhos da irmã, enquanto compartilha o mesmo grupo doméstico, nos

[57] Maybury-Lewis não deixa claro se Ego masculino também usa *ĩ'rawapte* para os filhos da irmã, pois os termos que apresenta são para ego feminino. Se assim for, haveria uma diferença crucial entre os sistemas Xavante e Xerente.

Xavante, onde também impõe o nome ao sobrinho. Nos Xerente seria um compadre, enquanto tutor da sobrinha e responsável pela correta consumação de seu casamento[58].

Quanto à regra de casamento, as primas cruzadas são *tsimãnã-'rebdzu*, categoria da qual os Xavante tomam esposas. O autor, porém, não encontrou casamento com a prima matrilateral real, que tornaria o imãwapte (tipo de pai) um *ĩmãpari'wa* (sogro) e no pensamento xavante há um contraste radical entre *ĩmãmã*, de um lado, e *imãpari'wa* de outro (:293). Nem casariam FZD, não pela mesma razão, mas talvez pela deferência a alguém mais velho que poderiam chamar de *ĩtsa'omo* (genro – FZH), mas que não o tratam como tal. Ao contrário da prescrição bilateral xerente, o autor não enuncia uma regra de casamento, nem considera as evidências do casamento de primos[59]. Ao lado das diferenças notáveis, como aponta Maybury-Lewis, teríamos neste caso semelhanças entre o sistema xavante e o dravidiano.

Terminologia de relações xerente

Acima discuti termos anômalos de Nimuendaju, bem como alguns equívocos de Maybury-Lewis, o que levou a interpretações do sistema de relações xerente que considero insatisfatórias. Como vimos, Nimuendaju não distinguiu claramente primos paralelos e cruzados nem sempre anotou o sexo do falante. Maybury-Lewis operou com a unidade de linhagem e a separação nós/eles que o induziu a erros como definir *krêmzu* simplesmente como uma mulher da metade oposta; ou então, definir *bremĩ* e *baknõ* como pessoas na linhagem de Ego na geração -1, quando sabemos que ZC, FZC, HBC não são da mesma linhagem de uma falante do sexo feminino, mas ela se dirige a estes como *bremĩ* e *baknõ*[60]. Faço constar a seguir a terminologia de relação para ego masculino, indicando ainda os termos para ego feminino, quando ele for distinto.

---

[58] O autor sobrepõe nõkrêkwa e krêmzukwa nos Xerente, aproximando-os ao imãwapte xavante. Voltarei a esta questão.

[59] Marcela Coelho, em recente trabalho, nota que Heide e Giaccaria apontaram casamento com a prima de 2º grau, ou seja, filhos de pais que se tratam pelos termos de primos - *tsimãnã-'rebdzú* (2002:xx)

[60] Concedo que a explanação das terminologias Crow e Omaha se beneficiou do conceito de unidade de linhagem (Radcliffe-Brown, 1941), adotado também por Maybury-Lewis (1958). O conceito, porém, não está isento de contradições, tal como apontado aqui. Da mesma forma, acabei de definir *krêmzu* como filha de uma mulher da linhagem de ego, que me parece a definição mais adequada, lembrando porém que tal não se aplica a uma falante do sexo feminino. Ela trata ZC e FZC por *filhos* e não por *sobrinhos*. Os *Dani*, um povo com terminologia Omaha, da Nova Guiné, tratam por *ejak* = *child of a woman of Ego's patrilineage* e ali se incluem C, ZC e FZC para uma falante do sexo feminino (© Brian Schwimmer, University of Manitoba). Temos ali, então, um princípio de unidade de linhagem coerente.

1. *FF, FM, MF, MM ..... ĩkrda*
2. *CC …-nĩhrdu*
3. *F, FB, FFBS, MZH ... -mumã*
4. *M, MZ, MBD, MBSD ... -natkû*
5. *MB, MBW, MBS, MBSS ... nõkrêkwa*
6. *FZ ... itbê*
7. *eB, eZ, FBeS, FBeD, MZeS, MZeD .... -kumrẽ*
8. *yB, yZ, FByS, FByD, MZyS, MZyD.....-nõrê*
9. *ZC, FZC, MZDC, FBDC ... krêmzu (ms)*
10. *ZD, FZD ... baknõ (ws)*
10'. *ZS, FZS ... bremĩ (ws)*
11. *BC, FBSC, MZSC, WZC ... bremĩ/baknõ (ms)*
12. *BS, MZSS ... ambâdi (ws)*
12'. *BD, MZSD ... pikõiti (ws)*
13. *FZH, ZH, DH ... -zakmõ*
14. *WF, WM, WFB ... -mãpre*
15. *WB, WBS ... aikãrê*
16. *WZ, BW, WZD ... asimhi (ms)*
17. *SW ... asahi*
17'. *BW ... asahi (ws)*
18. *HZ ... mzahi*
19. *HB, ZH, FZH .. snĩkmõ (ws)*

Os Xerente usam o mesmo termo para a geração +2 independente de sexo e na G –2 procedem da mesma forma, sem distinção de sexo. No entanto, é necessário atentar para o fato de que um termo para G +2 e G –2 se aplica também quando a relação entre duas pessoas passa por uma ligação cruzada na G +1, a partir de ego ou alter, e desça ou suba duas gerações, independente da idade, tratando-se reciprocamente por *ambâdi/ikrda* ou *pikõiti/ikrda*, a exemplo de FZCC (vide outros casos adiante *8. Verificando o Banco de Dados*). Quanto ao termo para irmão mais velho – *kumrẽ* e irmão mais novo – *nõrê* se aplicam a ambos os sexos, considerando tão somente a idade relativa. Os mesmos termos se estendem aos membros do clã e até da metade de ego, desde que não haja relação que requeira um termo próprio.

Na G +1 e G Ø, a terminologia não distingue parentes lineares de colaterais. Na G -1, no entanto, *-kra* designa filho/a e *-krawapte* filho/a do irmão, mas os *krawapte* podem ser diferenciados, dependendo do sexo, em *bremĩ e baknõ*.

Outro aspecto evidente é a feição Omaha: MB = MBS = MBSS e FZD = ZD, ou seja a projeção oblíqua, onde os cruzados matrilaterais são classificados como irmã da mãe e tio materno e os patrilaterais, junto com os filhos da irmã, se tornam sobrinhos. Em outras palavras, não há termos específicos para primos, que não estabilizam, eles ou sobem ou descem uma geração (veja adiante os sistemas Crow e Omaha). A categoria *krêmzu* inclui um

conjunto de posições que pode ser definido como filhos de mulheres, a quem ego chama de irmã *ĩhidba*, e que se encontram idealmente na metade oposta. O termo recíproco é *nõkrêkwa* (MB, MBS). Veja as simulações que marcam as posições envolvendo germanos de sexo igual e cruzados. Sua forma de apresentação se inspira em Héritier (1989:35):

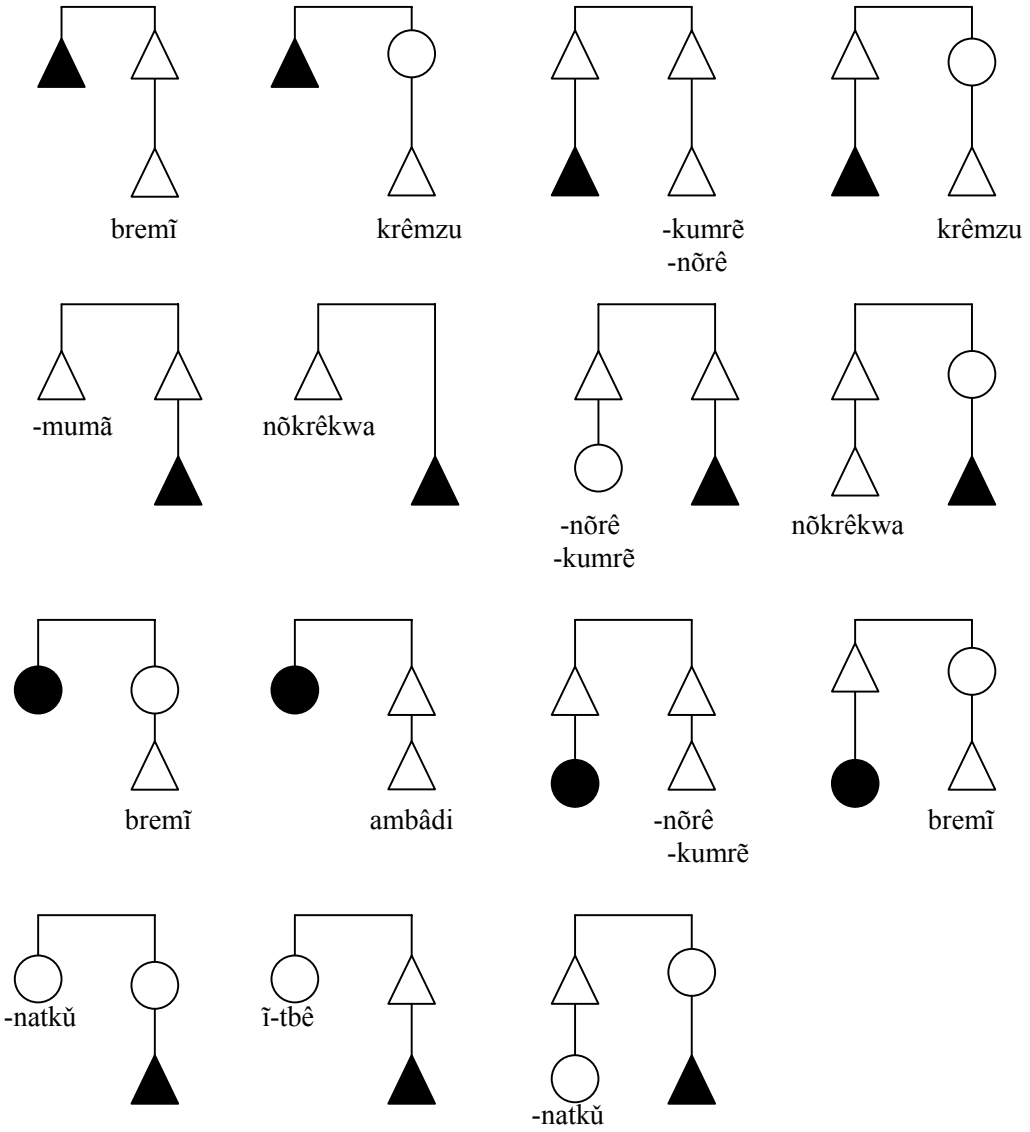
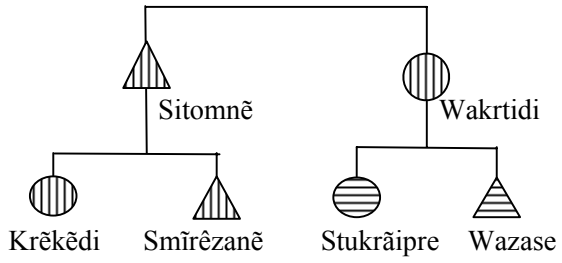


Diagrama 7 – Cálculos de cruzamento

No aspecto terminológico, os Xerente apresentam uma feição consistentemente omaha. Os diagramas permitem observar variações para Ego masculino e feminino. Se para Ego masculino os ZC são sobrinhos, para Ego feminino eles são filhos; assim também os filhos da irmã do pai, sobrinhos para ele e filhos para ela. A posição que chama atenção são os BC para

uma falante feminina. Segundo Héritier (1989:34), eles costumam ser uma variedade particular de “germanos”. No caso Xerente, eles podem ser traduzidos por “neto/a” – *ambâdi/pikõiti*, curiosamente apontando para uma diferença de duas gerações. Estes termos não haviam sido notados por outros pesquisadores e parecem indicar claramente para um sistema de casamento avuncular, tema do próximo tópico[61].

As mesmas informações do *diagrama 7* podem ser visualizadas no *Quadro 13 - Cálculo de cruzamento*, realizando as simulações com nomes de pessoas relacionadas por uma relação cruzada. Os temos em itálico não são parentes cruzados.



	Wakrtidi	Sitomnẽ	Smĩrêzanẽ	Krẽkẽdi	Wazase	Stukrãipre
Sitomnẽ	xx	xx	xx	xx	krêmzu ZS	krêmzu ZD
Smĩrêzanẽ	*itbê* *FZ*	xx	xx	xx	krêmzu FZS	krêmzu FZD
Krẽkẽdi	*itbê* *FZ*	*xx*	*xx*	*xx*	*bremĩ* *FZS*	*baknõ* *FZD*
Wazase	xx	nõkrêkwa MB	nõkrêkwa MBS	-natkû MBD	xx	Xx
Stukrãipre	xx	nõkrêkwa MB	nõkrêkwa MBS	-natku MBD	xx	Xx
Wakrtidi	xx	xx	*ambâdi* *BS*	*pikõiti* *BD*	xx	Xx

Quadro 13 - Cálculo de Cruzamento

Quanto aos afins específicos, engendrados pelo casamento de ego, eles também podem ser graficamente representados com a denominação recíproca, como está nos diagramas a seguir:

[61] As mesmas posições para os Kayapó aparecem sob o termo *Tabdzwë* = ZC, CC, WBC,FZC, MZDC, FBDC... (m.s.) e CC, BC, HZC (w.s) (Lea, 1986: 230ss). Embora, em relação a Ego, estas posições também estejam nas G-0, G-1 e G-2, os Xerente distinguem com termos diferentes algumas destas posições. Ou seja, para Ego Masculino: ZC, FZC, MZDC, FBDC = Krêmzu; WBC = Aikãrê; CC = ambâdi; Para Ego Feminino: BC, CC = ambâdi/pikõiti; HZC = Krêmzu. Certamente pela razão de se encontrar aqui a categoria dos casáveis.

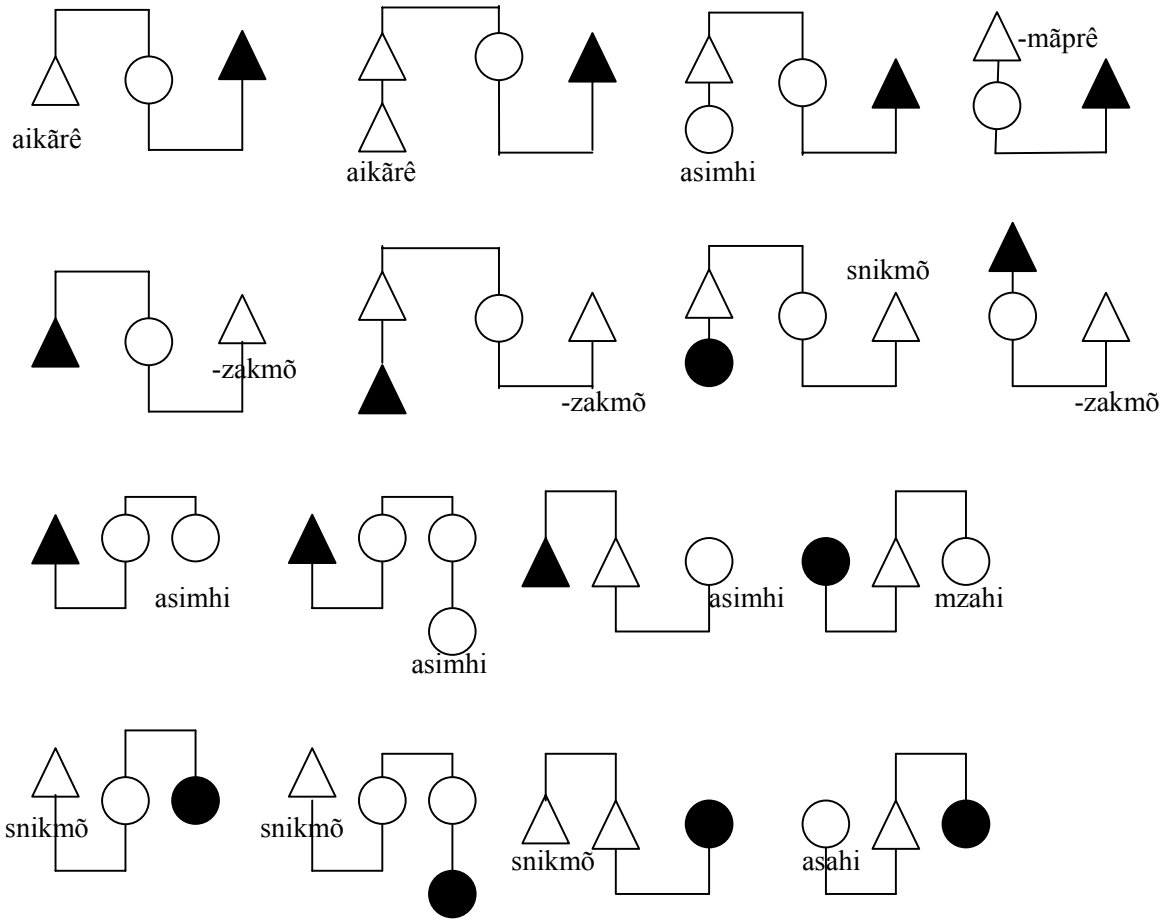


Diagrama 8 – Termos para afins específicos

Quanto à terminologia xerente, destaca-se ainda a assimetria entre o status de doadores e tomadores de mulheres. Entre os primeiros estão *nõkrêkwa* (MB), *aimãprê* (sogro) e *aikãrê* (cunhado), o primeiro cedeu uma irmã na G +1, o segundo uma filha e o terceiro a irmã. Entre os tomadores estão FZH, ZH e DH todos referidos por *zakmõ*, respectivamente na G +1, G Ø e G –1. Abaixo faço uma simulação desta assimetria, considerando classificatórios os pares de irmãos. Como acima, novamente um clã wahirê (traço) ao centro, troca com três clãs da metade dohi (círculos grandes, médios e pequenos), as mulheres vindo numa geração e voltando na outra, vide flechas no sentido horizontal, classificando em cada geração os doadores e tomadores, os últimos de forma subordinada em relação aos primeiros. A terminologia classifica as posições 1, 2 e 3 como *zakmõ* que é também o termo corrente para genro. Para Ego, 1 (FZH) se torna *aimãprê*, por conta do seu casamento, invertendo-se a assimetria. Um clã wahirê (traço) toma mulheres do clã krito na G +1; Ego casa com uma mulher kbazi; e na G –1 seu filho casa uma mulher do clã kuzâ.

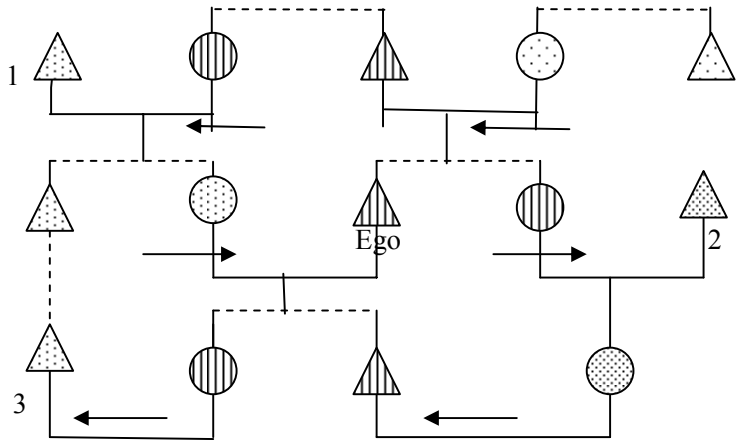


Diagrama 9 - Simulação de troca entre clãs

Estou considerando a troca patrilateral como sendo assimétrica e ela assim o é em cada geração. Autores há que propõem que ela seja simétrica em gerações alternadas, as mulheres vão numa geração e voltam na outra[62]. Forge (1977) baseado nos materiais de Bateson e Korn destaca, entre os Abelam e nos Iatmul da Nova Guiné, uma ênfase no princípio da igualdade, embora as relações criadas pelo casamento sejam, inicialmente ao menos, caracterizadas por uma troca assimétrica, entre doadores e tomadores. Pratica-se ali uma ideologia igualitária e o expediente é a troca de irmãs, havendo também relatos de casamento de primos cruzados patrilaterais, "*onde o equilíbrio se faz na geração seguinte*" (Forge, 1977:226).

> *Les Abelam de l'Est, par exemple, considèrent que chaque mariage crée une relation que subiste pendant trois générations entre un homme, ses fils e les fils de ses fils, et le sous-clan que a fourni la femme (les donneurs de femmes devenant les sous-clan du frère de la mère), e pour les deux générations consécutives, avec le sous-clan du frère de la mère du père.* (Forge, 1977:226)

> *Même quand il y a mariage des cousins croisé patrilatéraux, quoique la relation entre les sous-clans soit relativement équilibrée, puisque ce mariage doit unir des parentes classificatoires, les relations entre individus demeurent déséquilibrées, les descendants réels de la première femme poursuivant une relation d'échange inégal avec le sous-clan du donneurs de femme.* (Forge, 1977:227)

O estudo de Forge sugere considerar que a assimetria acontece ali onde as relações de casamento de fato são constituídas. Simetria e assimetria assim convivem: a sociedade se vê simétrica, mas a assimetria se impõe através das relações de casamento do pai e do próprio

[62] Williamson cita a evidência de Kaberry (1941) mostrando que a terminologia Omaha pode ocorrer com casamento FZD e com troca de irmãs (1980:544).

casamento de Ego. A troca de irmãs tornaria as relações simétricas, mas ela não é prevista na terminologia xerente, pois WB ≠ ZH (aikãrê ≠ zakmõ). Do ponto de vista do sistema, porém, sempre que dois homens de metades opostas tenham casado do outro lado, um casou com a "irmã" do outro, eles podem se tratar por *zakmũskwa*, não resultando em relações assimétricas. Do ponto de vista das relações entre linhas e indivíduos temos então assimetria que se reflete nos termos. Do ponto de vista das metades ou do sistema de trocas, visto de fora como um todo, no entanto, se percebe funcionando uma estrutura simétrica de trocas entre metades.

5. Sistema bi ou patrilateral? preferência ou prescrição?

Os diversos pares de metades das sociedades Jê não se destinam primariamente às trocas matrimoniais, segundo os pesquisadores do HCBP. Para os Xerente o correto é casar com uma mulher da outra metade e então dirão que casam com uma *krêmzu*. Quando não casam com alguém da outra metade, enfatizam a vontade dos interessados, o desejo dos pais, dos avós ou então os velhos foram consultados e concordaram. Em geral, uma atenuante *ad hoc* pode ser invocada para relatar a endogamia clânica ou de metades, que se torna então aceita. Esta tolerância evidentemente exclui casamentos entre irmãos ou primos paralelos que de toda forma são condenados pelos informantes, assim também a prima cruzada matrilateral, situações em que "*o pessoal repara*", como costumam dizer.

Como vimos acima, Nimuendaju relata que *"a ninguém é permitido casar na própria metade, uma regra mantida mesmo nas gerações atuais, exceto alguma permissividade entre os clãs acessórios prase e krozake*" (1942:25)[63]. A exogamia de metades era observada mesmo para intercurso com mulheres largadas (wanton em inglês; *mrõtõ* em akwẽ), tendo em vista o costume de levar duas *mrõtõ* para as caçadas, uma para cada metade. Somente no período mais recente as pessoas começaram a transgredir a exogamia de metades em relações extra matrimoniais (:17)[64]. Quanto ao casamento preferencial, o autor aponta uma tendência de casar parentes matrilineares próximos tão logo os graus proibidos são evitados (:26), pois a prima real caía na categoria *natki* (mãe) e era proibida. No entanto, a prima patrilateral podia ser tomada em casamento.

[63] Na atualidade, os Krozake apresentam grau elevado de endogamia clânica, enquanto os Krito condenam veementemente esta forma de endogamia.

[64] Chamam *Dba* as meninas defloradas, mas não casadas que permanecem sob a responsabilidade da família e do tio de amarração. As que já foram casadas serão chamadas de *Mrõtõ*, ou largadas. A situação de largadas pode ser uma atenuante na hora de casar, não se aplicando uma regra rígida de exogamia, ao contrário do que relata Nimuendaju. Vide **situação 5** acima.

Vimos no tópico anterior que Maybury-Lewis enunciou uma regra de casamento bilateral, sendo a MBD real proibida. Ele também discorda de Salisbury que propõe chamar tais sistemas de patrilaterais, só porque a verdadeira FZD cai na categoria prescrita e a MBD está proibida. Argumentou que não haveria um contraste colateral, desde que ambas FZD e MBD formalmente podem ser chamadas de *krêmzu*, "*uma mulher da metade oposta da geração de Ego ou descendente*". Isso tornaria o casamento prescritivo patrilateral anômalo, podendo haver uma regra prescritiva tão somente para o casamento com as primas bilaterais ([1965]1970:269-71).

Sobre a falta de contraste colateral, já demonstrei acima que os Xerente distinguem claramente as primas cruzadas patri e matrilaterais, podendo dirigir-se a elas como *krêmzu* ou *natkû*, dependendo do cálculo de Ego. Se ela for *natkû*, ela será equiparada a MZ, filha de um homem da linha da mãe, mas quando se dirigem a ela como *krêmzu*, o cálculo não terá passado pelo pai, mas pela mãe, uma "irmã" de Ego.

Perguntar a um Xerente como chamava a esposa antes de casar com ela, ele quase sempre dirá *krêmzu*, portanto filha de uma "irmã" classificatória. Temos então uma proibição de casar com as primas cruzadas da linha da mãe e uma regra de casamento com alguém da outra metade, na mesma geração ou abaixo. Sendo ela filha de uma tia paterna – *ĩ-tbê* ou de uma "irmã" – *hidba*, ela será uma krêmzu. WM será uma mulher da metade de ego a quem passará a chamar de *-mãmprê* (sogra). Adiante, na análise dos dados, veremos que os percentuais de exogamia de metades estão muito próximos do percentual de casamento com a filha de uma irmã classificatória.

Casamento prescritivo ou preferencial rendeu muita tinta dos britânicos, na tentativa de associar os sistemas elementares com prescrição, até a discussão ser dissolvida por Lévi-Strauss no célebre Prefácio à 2ª. Edição d*'As Estruturas Elementares do Parentesco* em 1966. É pertinente relatar os principais pontos desta discussão, porque da forma rígida como foi posta dificultou a compreensão de sistemas como o Xerente, onde Nimuendaju e depois Lévi-Strauss viram indícios de preferência de casamento matrilateral, Maybury-Lewis reincidentemente afirma a bilateralidade, enquanto a terminologia parece indicar preferência patrilateral.

Needham [1958] examinou as conseqüências estruturais de uma prescrição de casamento patrilateral, lembrando que Lévi-Strauss usa tanto "preferencial" como "prescritivo", mas que isso não autorizaria estender sua teoria aos sistemas não prescritivos, porque "*existe*

uma radical distinção que deve fazer-se entre os sistemas prescritivos e todas as formas restantes de casamento" ([1958]1970: 227).

O autor vai analisar os sistemas descontínuos de casamento patrilateral, onde não há troca de irmãs, mas em gerações alternadas os grupos exogâmicos são ora doadores, ora receptores de mulheres, isto é, em cada geração o sentido da transferência se inverte, formando sistemas fechados, justapostos, um conjunto frágil como cada uma das pequenas estruturas que o compõem. Usando os termos de Lévi-Strauss, não seria um sistema, mas um procedimento que não promove um tipo orgânico de solidariedade (: 229).

Needham cita primeiro Homans e Schneider, para quem o casamento FZD e FBD (sic) requer pelo menos três linhagens, dando lugar assim a ciclos conubiais (da troca indireta); e, depois, Van Wouden, para quem "*este sistema é simétrico e assimétrico ao mesmo tempo*", porque no casamento com a FZD existe uma relação de troca que se inverte em cada geração. Needham, no entanto, considera estranhas as tentativas de combinar ciclo curto e longo, simetria e assimetria no sistema baseado em casamento de primos patrilaterais e afinal dá razão a Lévi-Strauss: não há fórmula que abarque um sistema prescritivo patrilateral ([1958]1970: 232).

Para uma análise formal, simula trocas patrilaterais com três linhas, formando ciclos complementares entre uma geração e outra, obtendo uma relação simétrica entre as linhagens. Assim: C → B → A → B → C. O sistema seria então assimétrico em qualquer geração e simétrico em gerações sucessivas (: 233). Na prática, porém, uma linhagem olhando para a outra, as mulheres serão MBD e FZD em gerações alternadas e lhe parece pouco prático delimitar gerações e ainda impor uma direção para as trocas. Propõe então imaginar uma regra: parte dos homens de A casam com B e parte casa com C, o que equivaleria a uma representação dual do sistema. Em cada geração superpõem-se os dois ciclos opostos, não existindo então assimetria, não sendo simétrico e assimétrico ao mesmo tempo, mas uma relação simétrica entre quaisquer duas linhagens (: 235). Como A troca com (B e C); B com (A e C); C com (A e B), Needham diz que se pode reduzir a um sistema de duas seções, sejam quantos forem os grupos de filiação. Temos então uma organização dual em que FZD é estruturalmente idêntica a MBD e por isso não poderia prescrever-se casamento com FZD, enquanto distinto de casamento com MBD; apenas poderia haver uma preferência, apresentando então traços assimétricos e conseqüências sociais de ciclos curtos nas relações individuais, mas estas características e relações não seriam dos sistemas totais.

Conclui que não existe nenhum sistema de troca descontínuo, nem pode existir na prática um sistema prescritivo de alianças de afinidade entre grupos de filiação linear, baseado exclusivamente no casamento entre primos cruzados patrilaterais (:237). Porque um sistema patrilateral prescritivo exige uma relação de troca alternante entre grupos de filiação, corporativamente implicados nos casamentos, mas não há meio teoricamente satisfatório de realizar esta alternância, porque num sistema patrilateral, a FZD estruturalmente é também MMBDD, portanto se trataria de uma parente bilateral. Sem esta distinção, a prescrição não seria possível. Para ser prescritivo, há somente dois modos básicos: direto com um sistema de seções e indireto, entre primos cruzados matrilaterais (Needham, [1958]1970: 243).

Robert Lane (1962), ao contestar Needham, observa que a prescrição unilateral requer pelo menos três linhas descendentes estruturalmente distintas, rejeitando a simulação com um sistema de duas seções (vide acima). O autor concorda que a prescrição patrilateral seria estruturalmente impossível em sistemas de secção bilinear (:472). Lane questiona a distinção que Needham propõe entre MBD e FZD, como parentes matri e patrilaterais porque isso seria apenas destacar através de qual dos pais se traça o parentesco, porque numa sociedade de aliança prescritiva todos os parentes podem ser bilateralmente relacionados (: 469).

Apresentando dois casos etnográficos, Lane acusa Needham de ter relatado incorretamente os termos e assim logrou negar a prescrição patrilateral entre os Kasai e os Pende. Mais do que isto, Lane aponta a rígida distinção entre prescrição e preferência, que teria ajudado no tratamento dos modelos, mas que é inapropriada e, tal como Needham a usa, é deletéria para entender os materiais etnográficos (:497).

Nas suas conclusões, Lane resume que as objeções formais de Needham repousam sobre um conceito inapropriado e inconsistente de lateralidade. Quanto às dificuldades práticas de alternância do status de afinidade dos grupos associados, propõe operar com quatro categorias de grupos afinais em vez de três. E ainda reforça: um modelo matrilinear com avunculocalidade e casamento patrilateral funciona melhor, com vantagens impossíveis de se obter num casamento matrilateral. Os Pende e os Tismulun teriam que ser vistos, de acordo com os critérios de Needham, como de aliança prescritiva patrilateral, conclui Lane (1962: 496).

Para os Xerente, a MMBDD é uma *ĩkrda* “avó” devido à obliqüidade omaha da terminologia e este parece um obstáculo para a equação de Needham, pois ela não é uma mulher casável, tal como a *krêmzu*, embora na simulação formal de um sistema patrilateral, FZD e MMBDD possam ser equivalentes. No Banco de Dados encontrei apenas dois casos de

casamento com a MMBDD. Curiosamente, a partir do material de Nimuendaju, Needham cita os Xerente, com duas metades, cada uma com quatro clãs, que distinguem FZD e MBD e permitem casamento com a primeira, mas não com a segunda. Este caso também não serviu como contraprova para o autor.

A considerar, por outro lado, que a prescrição para Needham tem que ser terminológica e viável na prática, os Xerente não deveriam ser descartados como prescritivos patrilaterais, porque a) eles tem uma regra positiva e uma proibição; b) distinguem os termos para FZD e MBD; e c) em presença de seis clãs operando em duas metades apresentam alto grau de aplicabilidade da regra[65].

Para Maybury-Lewis, o sistema é prescritivo quando "*todos os casamentos são da categoria prescrita e preferencial quando nem todos os casamentos são tratados como pertencentes à categoria preferida*" (prescrita?). Para este autor, o sistema xerente é de casamento prescritivo entre primos cruzados bilaterais, com proibição da MBD (1970:268-71) e não se trata de um sistema patrilateral "*casando com krêmzu, MBD está excluída e FZD se inclui, parecendo um sistema patrilateral*". Percebe-se que este autor adotou argumento semelhante ao de Needham: em vez da equivalência formal FZD e MBD, através do cálculo MMBDD, tornou equivalentes MBD e FZD, através da superposição de MB e FZH na G +1, como já apontei acima.

O próprio Lévi-Strauss contestou os britânicos na Introdução à 2ª edição das *Estruturas Elementares do Parentesco* em 1966, cujos argumentos retoma em "O futuro dos Estudos de Parentesco" (1969). Então ele afirma que a diferença entre prescritivo e preferencial é uma simples diferença de grau, prescritivo é o que se advoga, este operador produzindo uma aproximação da realidade ao modelo. Lévi-Strauss acha mais fundamental a diferença entre estruturas elementares e complexas, pois uma estrutura elementar pode ser tanto preferencial quanto prescritiva. O cônjuge é selecionado porque pertence a uma categoria determinada, isto é, a estrutura define a relação entre pares inter-matrimoniais. Nas estruturas complexas o motivo da escolha é externo ou alheio à estrutura social (1969:136). Prescritivo e preferencial não pertence aos sistemas, mas ao modo em que são concebidos, ou seja, "mecânicos" e "estatísticos" (1969:137).

[65] Objeções à *prescrição* patrilateral, em vez de *preferência*, alegam a difícil aplicação da regra. Como pretendo evidenciar a terminologia classificatória alarga as possibilidades de casamento com uma parente patrilateral.

Quanto à questão deste tópico, pretendo enfatizar que, para além de ser prescritivo ou preferencial, bi ou patrilateral, o sistema não opera tal fosse de duas seções, pois as opções postas para o indivíduo são casar com alguém da outra metade, mas não com parentes da patrilinha da mãe, porque casar ali "*atrapalha o respeito*". Do ponto de vista de Ego, portanto, há uma distinção a se fazer nos clãs da outra metade, a depender se relacionados através do casamento do pai, de Ego ou dos seus filhos. Embora formalmente todos se encontrem do outro lado, eles não podem ser sobrepostos, como quer Needham, reduzindo a estrutura a um sistema dual; ou, como insiste Maybury-Lewis, a um sistema de duas seções, traduzido por nós/eles. Considerando que cada lado opera com três clãs, proponho que o sistema xerente suporta uma regra de troca patrilateral, no sentido de que a prima cruzada seja uma *krêmzu* e como tal filha de uma -*hidba* ou de uma irmã classificatória. Se preferência ou prescrição, na definição de Needham ele seria claramente prescritivo: termos, regra, distinção entre primos cruzados patri e matrilaterais e viabilidade prática. Na acepção de Maybury-Lewis, nem todos os casamentos são relatados conforme a regra enunciada, seja por uma certa tolerância com a endogamia, seja devido à terminologia oblíqua que resulta em casamentos freqüentes entre gerações alternadas, de avô com neta – *ĩkrda* e *pikõiti* – ou vice-versa.

O casamento avuncular

Para corroborar a explanação do sistema xerente como de casamento patrilateral é necessário considerar ainda os fortes indícios de casamento oblíquo, tanto na terminologia quanto no enunciado da prática corrente de casar com a filha de uma irmã.

Os casamentos avunculares mereceram pouca atenção, foram vistos como secundários ou periféricos, sempre associados a outro tipo preferido. Lave (1966) observa que além de ser muito difundido, desde os Tupi antigos, passando pelos Caribe até o sul da Índia, o casamento com ZD não ocorre como regra prescritiva, mas sempre como casamento preferencial e em conjunto com outro tipo preferido. A mesma constatação se encontra em Dal Poz Neto (2004) que, ao abordar o avunculato nos Cinta-Larga, coteja autores como Lévi-Strauss (1949; 1958), Rivière (1969), Henley (1983-84) e outros, todos tomam o casamento avuncular como prática vicária ou acessória. Viveiros de Castro & Fausto (1993:153), por exemplo, afirmam que o casamento avuncular sempre acontecia em "*um meio bilateral que permite o casamento com a FZD e de todo modo não pode excluir a MBD*" (apud Dal Poz Neto, 2004:61). Lave, ao desenvolver sua argumentação, considera precipitado distinguir casamento com ZD e com MBD, pois ambas aparecem estruturalmente na mesma categoria para Ego (1966:194). A notar

ainda que nas simulações da autora, com dois e três grupos de aliança (contemplando a troca bilateral, a troca patri e matrilateral e o casamento com a filha da irmã), a ZD aparece como categoria casável, mas ainda assim junto com a MBD, enquanto não comparece junto com a FZD, tal como estou propondo.

Dal Poz Neto (2004) ao expor seu material sobre os Cinta Larga, reivindica um estatuto próprio para o avunculato e demonstra como os afins se dissociam em dois segmentos opostos: os ascendentes (como tomadores de irmã ou filha) e os descendentes (como doadores de esposas)[66]. Inspira-se nas estruturas em perpétuo desequilíbrio, propostas por Lévi-Strauss [1956], ao apontar o ternarismo subjacente às estruturas dualistas. Aqui o autor introduz "*a noção de troca generalizada vertical, para evidenciar o fluxo contínuo de mulheres de uma geração à outra, que se depreende da projeção temporal da regra avuncular tal qual o sistema monde prescreve*" (2004:136 – grifo do autor).

Como já demonstrei acima, os Xerente distinguem e contrastam FZD e MBD, tratando a primeira por *krêmzu* e a segunda por *natkû.* A mesma distinção nos servirá aqui para não sobrepor a filha da irmã com a prima cruzada matrilateral, tal como está nas simulações de Lave, pois a replicação do casamento com a filha da irmã aparentemente a tornaria uma prima matrilateral. Na sua crítica a diversos aspectos da obra de Lévi-Strauss (1949), Leach [1951] já havia observado a possibilidade de sobrepor ZD e MBD, o que permitiria expor tais sistemas como simétricos, envolvendo duas unidades de troca. Acima já me referi a Needham [1958], para quem uma regra ego-centrada de casamento com a FZD é perfeitamente possível e ocorre; mas "*ciclos curtos e troca generalizada assimétrica, tal como prevista por Lévi-Strauss, não pode (existir) e não existe*" (apud Barnard & Good, 1984:100). Em razão disso, Barnard & Good acabam propondo que o casamento com a filha da irmã deve ser tomado como de troca simétrica (1984:101).

Ao contrapor a reciprocidade oblíqua (entre gerações diferentes) à estrutura de reciprocidade paralela (na mesma geração) Lévi-Strauss afirma que a primeira "*acarreta perpétuo desequilíbrio, pois cada geração tem de especular sobre a geração seguinte, porque, em sua própria geração, foi lesada pela geração precedente"* ([1949]2003:490). Vai então citar certos grupos Telegu, dizendo que são aqueles que praticam casamento com a FZD e os que oferecem os melhores exemplos de casamento com a filha da irmã. Um homem cede sua irmã e reivindica a filha dela para si ou seu próprio filho, ou seja então, as duas formas de

[66] A argumentação do autor, que não vou retomar aqui, se estende ao longo do 2º capítulo de sua Tese.

casamento são dadas simultaneamente, sendo o primeiro (FZD) função do segundo (ZC). Tal parece também o caso Xerente, os parentes da irmã reivindicam a filha dela, seja para amarrar, seja para ceder em casamento, seja para casar. Na análise dos dados, adiante, veremos como o clã que cede uma esposa é o primeiro a tomar a filha dela em casamento.

Com efeito, no tópico 2 deste capítulo, relatei vários casos de casamento com a filha de uma "irmã", a exemplo de Mmĩrko e Popradi, informando que ela teria casado com *nõkrêkwa* e ele com a filha de uma mulher a quem chamava de *ĩ-hidba.* Pode se tratar de uma irmã classificatória por linhagem, clã ou metade, como no relato de Wazakru que chamava de *ĩ-kumrẽ* (ou "prima" em português) uma mulher de outro clã, embora na mesma metade, até casar com a filha dela, quando passou a chamá-la de sogra. No Banco de Dados encontrei somente 9 casos de casamento com uma pessoa numa posição genealógica de filha da irmã. Se, porém, tomarmos a filha de uma irmã classificatória (do mesmo clã ou metade de ego), chegaremos a 61%, tal como demonstrado no *Quadro 21 - Casamento com krêmzu – a filha de uma "irmã"*. A ampla possibilidade de aplicação de uma regra patrilateral me permite então propor que se trata de um regime patri-avuncular, combinando o casamento FZD com ZD.

No tópico 3, propus que o tio de amarração – *nõkrêmzukwa* - seja um parente distante da mãe, como afirmam os informantes e vi vários casos assim. Assim, o *nõkrêmzukwa* - "dono" da sobrinha – pode ser tomado como um virtual esposo, hipótese que traria nova luz para a discussão sobre o papel do tio materno. Neste caso, a posição do "tio de amarração" se afasta do tio materno Xavante, um irmão mais novo da mãe, que mora na mesma casa junto com os sobrinhos, onde ele exerce um papel transitório em relação ao ZS. Ao contrário, o tio de amarração xerente ocupa uma posição distintiva, publicamente reconhecida, de quem se espera empenho na socialização da sobrinha amarrada, tal fosse um pai substituto ou cerimonial. Em diversos aspectos, contudo, este tio materno, dono da sobrinha, age como um marido virtual, a quem se cedeu todos os direitos sobre o futuro matrimonial da sobrinha e que, nesta condição, a aloca para casamento com alguém de sua própria metade, um "irmão" classificatório.

Os Xerente são bastante explícitos a respeito do poder do tio sobre a sobrinha. Se ela se "perder" sem consumar o casamento, o tio pode jogá-la para os homens pegarem. Negam, no entanto, qualquer intenção de casar com ela, nem o tio, nem seu filho e assim parece se excluírem do casamento. Embora, pelo menos num caso, durante a festa do Padi, na Aldeinha, eu soube que Sekwahidi (19 anos, solteira), preparou comida que ofereceu a Seprktumẽkwa,

seu “tio” para que ele pudesse trocar esta comida com seu *dasisdanarkwa*. Como tive oportunidade de relatar, neste momento as *esposas* prepararam comida para os maridos que a trocaram com seu clã confrontante (acima: “A nominação feminina”).

Adicionalmente, a terminologia sugere casamento avuncular: Ego feminino trata seu BS de *ambâdi* (a designação para “neto”) em vez de *–zakmõ* (“genro”) como se esperaria num casamento patrilateral. Seja então, este termo indica que o “irmão” casou com a filha de ego feminino e esta passa a classificar seu BS como estando na G-2. Tive oportunidade de mostrar ainda que FZH é um *–zakmõ* (“cunhado”) que tomou uma “irmã” de Ego. Pelo casamento de Ego com a FZD (ou filha da “irmã”), FZH e FZ se tornam *–mãprê* (“sogros”). FZH é um devedor na G +1, débito quitado através do casamento de Ego, quando o primeiro assumirá o papel de “sogro”.

Marcela Coelho de Souza (2002: 476), aponta indícios de troca oblíqua nos Timbira que trocam nomes ou corpos entre os primos cruzados. Segundo a autora, a nominação imita uma estrutura de aliança, pois o laço nominador-nominado lembra aquele dos esposos classificatórios; a nominação aproximando parentes distantes, cumpre um papel idêntico aos laços criados pelo casamento. A nominação partilha laços criados pelo casamento na criação de pessoas: uns através dos nomes, outros através dos corpos. A autora ainda cita Crocker (1990:104) para quem os nominadores podem assumir um papel de “conselheiros”, quando então cessariam as relações jocosas.

A questão, porém, não se conclui com a prescrição ou preferência patri-avuncular. Lévi-Strauss (1969) definiu os sistemas Crow e Omaha como sistemas semi-complexos, justamente estes que apresentam categorias proibidas, mas sem prescrição, ou antes, “*o motivo de preferência ou prescrição não pertence à estrutura social*” (1969:136). A seguir, vou tratar destes sistemas, e volta a questão de serem ou não elementares.

6. Os sistemas de aliança Crow e Omaha

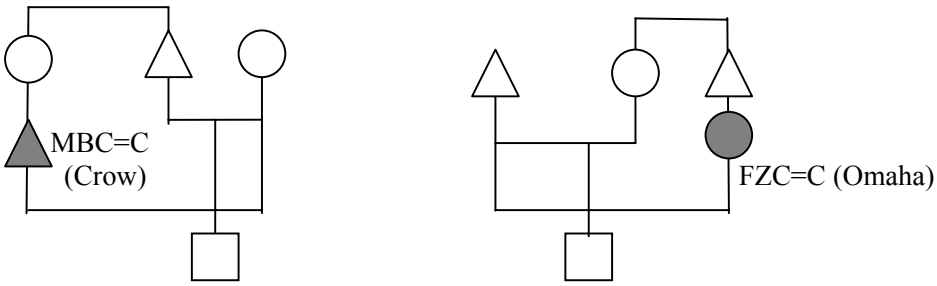
Os Xerente já foram referidos por Lowie, apoiado nos dados de Nimuendaju (MB = MBS), como apresentando uma terminologia omaha. Como alertei acima, anomalias terminológicas levaram Murdock a classificá-los como tipo sudanês, pois alguns termos para os primos os davam como descritivos, tal sua multiplicidade. Consolidada a terminologia, desde os estudos de Maybury-Lewis (1958) ela se apresenta claramente com sua feição omaha: os cruzados

matrilaterais são classificados como M/MZ e como MB; e os patrilaterais como ZC e não como os próprios filhos.

Os estudos de Morgan sobre os Winnebago, por exemplo, já detectaram equações omaha, e ele anotava MB = MBS = MBSS (1871:179). Desde então estes sistemas eram tidos como anômalos, devido a sua característica mais patente de suprimir a distinção de gerações. Eles distinguem colaterais paralelos e cruzados e, além disso, assimilam parentes de níveis geracionais diferentes, ou seja, apresentam equações de "projeção oblíqua" (skewing). Para Crow FZD = FZ; FZS = F; MBC = C (ms) ou BC (ws). Para omaha MBS = MB; MBD = M; FZC = ZC (ms) ou C (ws). Crow e Omaha apresentam então uma característica comum: o desaparecimento de termos exclusivos para os primos cruzados.

Sistemas Crow e Omaha: fusão dos colaterais		
Crow	FZD = FZ	
	FZS = F	
	MBC = C (ms)	**MBC = BC (ws)**
Omaha	MBS = MB	
	MBD = M	
	FZC = ZC	**FZC = C (ws)**

Os estudos dos sistemas Crow-Omaha iniciaram com Josef Kohler (1887) e ele atribuiu a terminologia *crow* ao casamento secundário com a viúva de MB e a *omaha* pelo casamento secundário com FZH. Ou seja, se minha irmã morre dou a filha ao cunhado – omaha; ou devo assumir o lugar do MB - crow.



Fórmula de casamento secundário Crow e Omaha, segundo Kohler

A interpretação de Kohler foi chamada de hipotética e rejeitada por Radcliffe-Brown (1941), Fred Eggan (1939) e outros, preocupados com a feição terminológica destes sistemas. Segundo Murdock:

A nomenclatura omaha normalmente é encontrada em sociedades com descendência patrilinear. Sob esta regra, MB e MBS são membros do mesmo grupo de parentes, como também MZ e MBD e a similaridade que resulta de sua participação social favorece a extensão dos termos através das linhas geracionais. Os termos recíprocos para ZS e ZD tendem a ser estendidos aos cruzados opostos FZC, em parte pela analogia, em parte porque os sobrinhos sororais são todos filhos de mulheres da própria patrilinhagem de ego. (1949: 167).

Murdock ainda cita White (1939:556), para quem os termos Crow e Omaha só aparecem quando um sistema de grupos unilineares está plenamente desenvolvido "*e vem a exercer sua influência mais e mais sobre a vida social da tribo*" (1949:168). Porque, enquanto o sistema clânico fraco, o sistema de parentesco seria o tipo dakota-iroquês, de acordo com o sexo da descendência. Desenvolvido o sistema clânico, exercendo influência sobre a vida social, a terminologia iroquesa ou dakota se transformaria respectivamente em Crow (matrilinear) e Omaha (patrilinear) (1949:125). Observa ainda que apenas um quarto das sociedades patrilineares é classificado como Omaha, refletindo o fato que a distinção inerente de gerações, que tem que ser superada para produzi-la, é a mais resistente. Para superá-la se requer tempo e elaboração plena de instituições unilineares, completa Murdock (1949:168).

Na mesma trilha de Leslie White, McKinley (1971a) aceita que a descendência unilinear parece ter sido o 1º pré-requisito para o desenvolvimento de terminologias Crow e Omaha. Outros, como Lane & Lane (1959) também apontam um consenso de que grupos de descendência (ou locais) classificam juntos parentes que de outra forma seriam distintos (1959: 255).

Robert McKinley (1971a) argumenta que as terminologias de parentesco não refletem instituições sociológicas, ou seja, não tem papel passivo, mas ativo ao resolver conflitos inerentes à estrutura social. Os sistemas Crow e Omaha, diante da necessidade de realizar novas alianças, oferecem a ilusão de que os laços antigos se mantém, na presunção de que o tempo foi congelado. Para "*recuperar algumas das vantagens da opção bloqueada*" – a manutenção dos laços antigos – favorecer-se-ia o estabelecimento de uma terminologia que preserva estas relações. Mantendo as gerações constantes, ignorando sua passagem em posições estratégicas para a relação entre as linhagens, estes sistemas garantiriam esta ficção (1971a: 244-45).

R. Barnes (1976) contesta esta 'necessidade' de fazer novas alianças e o desejo de manter as antigas, pois segundo ele, o casamento seria apenas uma das propriedades da aliança que pode incluir pagamento do preço da noiva, participação em funerais, assistência mútua, relações que podem se iniciar através do casamento e se perpetuar por outros meios.

O *mesmo grupo de parentes* de Murdock, para Radcliffe-Brown ([1941]1989) se trata do princípio da unidade do grupo de linhagem, um princípio segundo o qual uma pessoa exterior à linhagem, mas ligada a ela por qualquer laço de parentesco ou casamento, considera os membros dessa linhagem como constituindo uma categoria única, na qual apenas existe uma distinção entre homens e mulheres (1989: 109).

Radcliffe-Brown ([1941]1989) lançou mão dos estudos de Sol Tax sobre os índios Fox (1937), patrilineares que apresentam um sistema do tipo omaha, para evidenciar, por exemplo, que FFZH = FZH = ZH todos são referidos por um único termo "cunhado"; ou MB = MBS = MBSS todos referidos por "irmão da mãe". Ou ainda a linhagem da mãe da esposa, ao longo de três gerações todos são chamados de "sogro" e "sogra".

Para ilustrar o sistema Crow, se apóia nos estudos de Fred Eggan sobre os Hopi que são matrilineares. Quanto à linhagem materna, ego masculino trata por filhos todos os filhos dos homens de sua linhagem; ou ainda trata por "pai" todos os homens da linhagem de seu pai (F = FZS = FZDS) e às mulheres trata por "irmã do pai". A unidade do grupo de linhagem não se trata de uma causa hipotética[67], mas é um princípio que pode se descobrir pela análise comparativa dos sistemas, conclui Radcliffe-Brown (:115).

Fred Eggan, aluno de Radcliffe-Brown, resume seu material sobre os Hopi (1949), explorando o princípio da unidade de linhagem e observa que a distinção de geração é importante unicamente na própria linhagem; quanto aos de fora, relacionados pelo casamento, a linhagem é concebida como uma unidade. Assim, os consangüíneos se dividem em três linhagens: as matrilinhagens da mãe, do pai e do pai da mãe. As linhagens do pai e do pai da mãe são tratadas como unidades, seja em relação aos seus membros, seja em relação às pessoas que casaram nestas linhagens. As linhagens do pai e da mãe são relacionadas à linhagem de ego de forma similar: cada uma é ligada através do casamento de um homem com uma mulher da linhagem, seja M ou MM. Segundo Eggan, na teoria Hopi, estas linhas não se esgotam nas cinco gerações, mas são intermináveis e permitem a cada um se ligar a todos (Eggan, 1975: 98).

Eggan destaca ainda a importância da relação de sibling:

> *The sibling relationship is perhaps the most widely extended of any Hopi kinship relation. The position of the mother's sister as a second 'mother', often indistinguishable from the biological mother in Hopi thought, is a reflection of this relationship. Occasionally the mother's mother's mother is classed as an 'older sister',*

[67] O autor se refere à história conjetural e aos casamentos secundários de Kohler.

parallel with the classing of her brother as an 'older brother'. More significant is the extension of sibling relationships to all the members of one's clan and phratry who are of the same age or generation, and to all the children of men of the father's clan and phratry, including the clans and phratries of the 'ceremonial' and 'doctor fathers', regardless of age. These extensions make available a vast number of potential sibling relationships and provide a lateral integration between a number of separate lineages and clans. (1975: 106).

Para ele, o princípio estrutural mais importante é o da unidade do grupo de linhagem que lhe parece um princípio composto, construído sobre a descendência unilateral e a equivalência de sibling, isto é, o elo mãe-filha e a relação entre duas irmãs (: 109). Finalmente, a explanação do parentesco, com base nos princípios de unidade de linhagem e da solidariedade dos sibling, segundo Eggan, é mais adequada do que um suposto casamento com a viúva do irmão da mãe[68]; horizontalmente estes grupos se ligam por elos cerimoniais e pela equivalência dos sibling (:110).

Sally Falk Moore (1963) tenta associar os casamentos oblíquos com os assimétricos e destaca quatro possibilidades de casamento oblíquo: WBD, HZS, ZD e BS, mas vai notar que são todos casamentos secundários para o parceiro mais velho. Por isso Murdock e Lévi-Strauss, entre outros, os teriam rejeitado como periféricos, com baixa incidência e influência (: 299). Contesta os Lane de que as formas de casamento acabariam por produzir a terminologia oblíqua, pois para Moore, casamento oblíquo e os termos tão somente surgem no mesmo ambiente:

This identification of children with relatives of a higher generation is the core of all the oblique marriages as it also is the core of Crow-Omaha terminology. The oblique marriages and the terminology are an expression of this identification, not a cause or determinant of it, nor of each other (1963: 308).

A identificação do filho com o pai e da filha com a mãe, produziria termos Omaha e Crow, respectivamente, tornando clara a razão das projeções oblíquas para os primos. Moore volta a associar os sistemas Crow e Omaha a uma relação entre as linhagens, estendendo o ponto de vista de Lévi-Strauss de modo a incluir todas as formas de casamento obliquo:

The oblique and asymmetrical marriages can be seen as aspects of the rights of one lineage to the women of another. Crow and Omaha terminology express relationships within lineage... (: 308).

Lévi-Strauss (1969) trata dos sistemas Crow e Omaha, lembrando que Radcliffe-Brown (1941) e F. Eggan (1950) apontaram o princípio de linhagem, mas que com Murdock (1949)

[68] Outra referência a Kohler.

teria se agigantado o problema da amálgama de gerações consecutivas, quando ele teria proposto que Crow e Omaha seriam variantes dos sistemas assimétricos. Os últimos, objeta Lévi-Strauss, podem ser graficamente representados o que é impossível para os primeiros, pois cada casamento modifica o padrão estrutural que regula a ocorrência ou não de matrimônios nas gerações seguintes. Em vez de injunções, há proibições "*homem não casa onde outro do seu clã casou há pouco*". Nos assimétricos há uma injunção "*homem deve se casar onde há pouco um homem do seu clã casou*" (1969:139). Propõe então "*quando uma linha descendente é escolhida para fornecer cônjuges, todos os indivíduos pertencentes a esta são excluídos durante um período de várias gerações*" (:140).

Se até então os sistemas Crow e Omaha mereceram atenção pela sua terminologia oblíqua, Lévi-Strauss volta sua atenção para o regime matrimonial e os classifica como semi-complexos, pois estes sistemas interditam o casamento com certas categorias, mas não apresentam prescrições

Nos Jê Setentrionais, de acordo com Aparecida Vilaça, os pesquisadores do HCBP "*desvincularam as equivalências terminológicas crow e omaha do seu suposto correlato unilinear*". As equações oblíquas foram derivadas das regras de transmissão onomástica: MB/ZS e FZ/BD, de modo cruzado, gerando "*possibilidades crow para os homens e omaha para as mulheres*" (Vilaça, 1995:282). De acordo com Lave, a onomástica produz um conjunto de virtualidades de classificação e é usada para a expansão das relações de parentesco, pois se trata por parentes aqueles que partilham nomes de parentes (1979: 23).

Segundo Melatti (1979:72), os Krahô tem feição claramente crow. Ego (masc.) ascende a G +1 onde está MB, seu nominador. Quanto aos Apinaye, Ego (masc.) também sobe para G +1 (MB nomina ZS), mas ele também se identifica com seu pai adotivo (FB), o que confere feição omaha. Os Kayapó, porém, "*optaram por uma solução totalmente omaha devido à maior centralidade da relação de filiação adotiva*" (DaMatta, 1979:123).

Ao contrário dos Jê Setentrionais, para os Xerente não se considerou a possibilidade de explorar a obliqüidade da terminologia omaha, aliada à nominação. Ali, os nomes masculinos acompanham a patrilinha e os nomes femininos são conferidos pela tia paterna. A ênfase neste vínculo poderia explicar, do ponto de vista de Ego, a equivalência MZ ≈ MBD e FZ ≈ Z, ligadas por uma relação de transferência de nomes, equiparando-as[69]. Se FZC ≈ ZC, estes

[69] Há indícios fortes da participação crucial do MB na socialização do ZS, mas nada permite afirmar que em algum tempo ele tivesse nominado seu ZS, o que nos levaria a especular sobre uma possibilidade crow.

reciprocamente tratam ego por MB/MBS; mas FZ ≈ Z chamam respectivamente ego e os filhos deste de *ambâdi* e *pikõiti*, equiparando os BC a indivíduos na G-2 ("netos"?), como já observei no tópico 4. Se então do lado matrilateral é possível propor uma projeção para cima devido à nominação, do lado patrilateral a G Ø desce uma geração, tornando-se "filhos da irmã". Nesta perspectiva, Ego masculino assume o lugar de seu F (ou FB), permitindo-lhe tratar FZC como "sobrinhos", tal como trata os ZC e este status parece coerente com a afirmação de Héritier de que para ego feminino os filhos de irmãos *constituem uma variedade particular de "germanos"*. Reciprocamente, no entanto, ego masculino, em vez de uma *variedade de germano,* será classificado pela *ĩ-tbe* – FZ como uma espécie de "neto". Ego ascende uma geração em relação à G Ø, fato que se reflete na terminologia, mas que não afeta a G +1, onde a FZ parece se portar como alguém na G+2 ("avó")[70], em vez de irmã. Os termos propostos por Héritier em parte se confirmam: BC olhando para FZC se comportam como uma *variedade de germanos* de FZ.

Maybury-Lewis (1958, 1965, 1979) realizou uma checagem da terminologia e confirmou que se trata de tipo omaha. Na exposição de seu material, porém, releva este aspecto, porque não vê rendimento numa classificação que juntasse Omaha (Kayapó, Xerente) numa ponta e Crow (Krahô, Bororo) na outra, porque seria olhá-los por algo periférico como a categoria de *primos cruzados* (1979:241). Ele já havia proposto desvincular a terminologia das suas conseqüências sociais. O sistema poderia ser assimétrico, mas as conseqüências sociais não; ou ainda, *"alternativamente, pode haver uma terminologia de parentesco assimetricamente explícita de tipo crow ou omaha adaptados, sem embargo, a um sistema de duas seções*". [1965]1970: 269). Seja ou não, a categoria dos primos causa polêmica desde o material de Nimuendaju e a assimetria nos termos parece oferecer uma moldura para a sociedade Xerente.

Nesta altura, quero retomar a ressalva de Lévi-Strauss a Murdock, para quem os Crow-Omaha seriam variantes dos sistemas assimétricos, quando propõe:

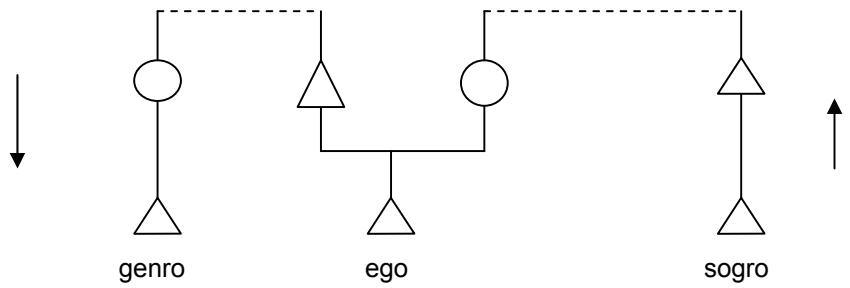
> *Tanto nos sistemas assimétricos, quanto no Crow-omaha um primo sobe e outro retrocede uma geração. O primeiro, porém, torna um primo sogro e o outro genro, enquanto o sistema Crow-Omaha torna-os pai e filho, em cuja linha é impossível casar* (1969:140).

A terminologia xerente neste aspecto parece se comportar como um sistema assimétrico: FZS e MBS são *krêmzu* e *nõkrêkwa*. Como assinalei acima, os cruzados patrilaterais se

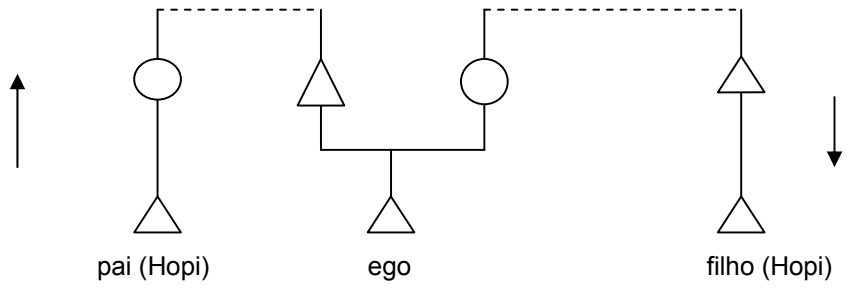
[70]Por oportuno, registro que *kwatëy (*voc. e ref. *tuywa* ou *tui),* entre os Mẽbêngôkre, inclui FZ, FM, MM, portanto na G+2, onde também estão FZH, MB, MBS... (Lea, 1986: 230). Chama atenção ainda o uso do termo *kwatëy* para FZ e MBW e o termo *ngetwa* para MB, FZH, sugerindo uma possibilidade de troca simétrica bilateral.

confundem com os afins, desde que ego masculino casa com uma *krêmzu* onde se inclui a FZD/ZD e ego feminino se casa com *nõkrêkwa* (MB/MBS). No caso Xerente, os primos oscilam de forma coerente com a feição omaha: os matrilaterais sobem e os patrilaterais descem. No entanto, em presença do casamento, os termos invertem sua posição: o primo cruzado matrilateral desce e o patrilateral sobe, assumindo a posição de cunhado tomador e doador, tornando-se respectivamente *zakmõ* e *aikãrê*. Apenas para ego feminino, MBS e FZC são equivalentes a marido e filho, se aproximando do enunciado de Lévi-Strauss. Para ego masculino, o enunciado acima se aplica melhor aos sistemas Crow.

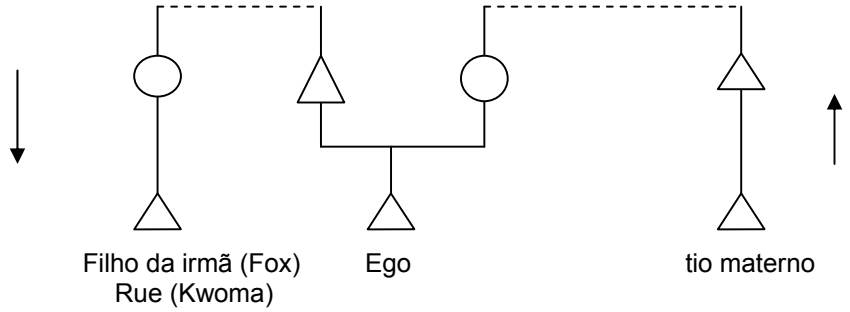
Veja nos diagramas abaixo a classificação dos primos no sistema assimétrico e nos sistemas crow e omaha, comparado ao sistema xerente, onde para ego masculino o primo cruzado matrilateral será "genro" e o patrilateral "sogro":



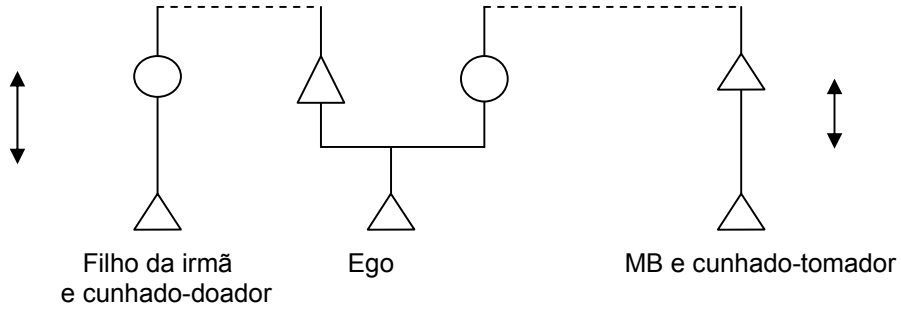
Sistema assimétrico - matrilateral
FZS = genro ou cunhado tomador; MBS = sogro/cunhado doador



Sistema Crow - Hopi
FZS = pai; MBS = filho



Sistema Omaha
FZS = filho da irmã (sobrinho); MBS = MB



Sistema Xerente – Omaha com troca patrilateral
FZS = sobrinho e cunhado doador; MBS = genro ou cunhado tomador

Diagrama 10 – Sistemas de troca assimétrico, Crow e Omaha

Observe-se que no sistema Omaha, o primo patrilateral aparece como *filho da irmã* para os Fox (Radcliffe-Brown, 1941), e para os Kwoma (Bowden, 1983:747)[71]. Neste aspecto tanto os Kwoma quanto os Fox se aproximam dos Xerente que também tratam por *filhos da irmã* (sobrinhos) estes primos cruzados. No entanto, como já notei, os Xerente não apresentam uma classe específica para os aliados e quando casam com a prima cruzada a assimetria dos termos se inverte. MB se transforma em "genro" e o filho da irmã se torna um cunhado doador. Aqui reside ainda assim uma distinção, pois nos sistemas assimétricos doadores e tomadores não se confundem, enquanto no sistema xerente, os clãs ou unidades de troca são ora tomadores, ora doadores de esposas, feição responsável pela oscilação dos primos cruzados.

Para prosseguir neste tópico, quero me reportar a Françoise Héritier que estudou os Samo, no Alto Volta (África), um povo patrilinear, tipo omaha com um sistema de aliança semi-complexo. Interessa-me sobremodo estabelecer pontos de aproximação e discussão do

[71] Os Iatmul, Abelam e Kwoma, estudados por Williamson casam com a categoria *yai* – mulheres da linha de FM - onde se incluem FMBD e FMBSD (Williamson, 1980:533). Nos Xerente encontrei um caso de FMBSD e outro de FMBD, mas nos dois casos a esposa é da categoria *avó*

material xerente, sem entrar no mérito de suas premissas mais gerais sobre a aliança, cujo balanço já foi feito por autores de maior fôlego (vide Viveiros de Castro, 1990). Héritier toma os sistemas semi-complexos como ponto de articulação entre os elementares e os complexos, nisto seguindo uma trilha aberta por Lévi-Strauss. Interditando grupos sociais (clãs, linhagens) ou categorias vistas globalmente, eles se ligam às estruturas elementares ao mesmo tempo em que as possibilidades probabilísticas de aliança os aproximam das estruturas complexas. A autora concorda com Lévi-Strauss de que os sistemas de aliança crow-omaha associam às regras proibitivas uma nomenclatura cujos traços sublinham um tipo segundo suas diferentes variantes e que comportam classes específicas para os aliados. A partir dos seus dados, Héritier se propôs então formular uma regra de aliança para sistemas semi-complexos, tornando positivas as proscrições (1981:77).

Para formular esse sistema de aliança ela vai examinar a interdição de redobramento, de acordo com a fórmula geral de Lévi-Strauss "*cada vez que se escolhe uma linha para obter dela um cônjuge todos os seus membros se tornam automaticamente excluídos do número de cônjuges disponíveis por várias gerações*" (1965, 1968). Héritier observa que esta fórmula somente dá conta da impossibilidade de ego casar com as linhagens que deram esposas para seu avô (FF) e seu Pai (F). Por definição, não explica a impossibilidade de casar uma mulher de seu grupo de unifiliação (FFBSD) ou do grupo da mãe da mãe (MMBSD) que deu esposas somente ao grupo de sua mãe. A definição, em relação ao grupo de filiação unilinear, é então insuficiente para explicar todas as interdições que os Samo proclamam, conclui a autora.

Destaca as regras Samo para escolha de cônjuge, para Ego masculino: 1) um homem não pode tomar esposa de sua linhagem, de sua mãe, nem das linhas discretas da mãe do pai (FM) e da mãe da mãe (MM); 2) não pode tomar onde o pai ou o irmão do pai já tenha tomado uma esposa (isso contempla a fórmula de Lévi-Strauss); 3) não pode tomar das 4 linhagens de base de sua esposa precedente: W, WM, WFW, WMM. Proíbem ainda dois irmãos desposar duas irmãs, ou a filha do tio materno de uma esposa.

A autora trata seus dados em computador, para verificar se as regras enunciadas são respeitadas. Nota que a fórmula de Lévi-Strauss é respeitada em parte: uma mulher pode casar parentes por unifiliação, mas não os cognatos e os homens casam cognatos, mas não parentes por unifiliação (1981:88). Nada indica que se um homem toma uma esposa de um grupo, sua irmã ou sua filha não possam tomar cônjuge no mesmo grupo, tornando possível a troca de irmãs. Disto conclui que esta inversão possível fornece uma das chaves do funcionamento dos

sistemas semi-complexos, porque eles permitem a troca de irmãs em gerações consecutivas sem ferir regra alguma. O redobramento de aliança interdito se refere a consangüíneos do mesmo sexo e a troca é recomendada onde os atores são pares cruzados (F/D; B/Z; FZ/FS (1981:91).

Héritier conclui que um sistema de aliança omaha funciona graças à interseção de duas ordens diferentes de interdição; a) do tipo exogâmico, isto é, consangüíneos diretos e colaterais; b) interdição sobre afins que forneceram em gerações ascendentes mães, avós ... aos irmãos ou primos paralelos patrilaterais. Segundo a autora,

> *L'interdiction faite à un homme d'épouser quelqu'un que appartient au lignage de la mère d'un frère ou d'un fils, épouse d'un frère, implique qu'un individu quelconque ne peut être relié à un consanguin de son propre lignage, de son sang, par autre cheminement que celui qui passe par les hommes... on ne peut être agnat et cognat à la fois"* (1981: 92).

No caso Xerente, se a linha do MB deu uma esposa para a geração do pai, Ego deverá buscar uma esposa em outro clã da mesma metade do MB. Vejamos o diagrama abaixo: Romkrã relata que nasceu de mãe *krito* e chama *nõkrêkwa* (MB) ao Kasuwamrĩ, ao Wainkairê, ao Sõiti, etc todos homens do clã *krito*. Ele, porém, teve que se dirigir aos *kbazi* (o sogro Siĩtmowẽ e irmãos) para obter uma esposa e agora os chama de *ĩ-mãprê*, na G +1 e *aikãrê* os homens *kbazi* na G-Ø (Wakmõpte, Kwowamrĩ, Ssumẽkwa etc. bem como aos filhos destes). Antes de casar com sua esposa Arbodi, ele poderia chamá-los de -*zakmõ* (cunhado-tomador) se eles estivessem casados com mulheres wahirê, o mesmo clã de Romkrã. Repare-se ainda que um -*zakmõ* (cunhado-tomador), casado com a FZ, vai ceder uma esposa a ego masculino. Este -*zakmõ* toma uma FZ na G +1 e dará uma *krêmzu* (FZD/ZD) para ego. Neste caso, se ego de fato vier a casar com a filha deste -*zakmõ*, então prevalecerá a relação sogro/genro, o cunhado-tomador na G +1 assumirá a posição de sogro.

Continuando a trajetória de Romkrã, veremos que seus filhos homens deveriam casar mulheres do clã kuzâ, dois deles de fato casaram assim, oferecendo um formato de como funciona o sistema. Aos membros do clã kuzâ, Romkrã tratará doravante por *Awasnĩ*, consogros, ele próprio esclarecendo que neste caso o "*respeito dobrou*", pois se deviam respeito mutuamente por serem de metades distintas. Note-se que *krito*, *kbazi* e *kuzâ* são todos clãs da metade dohi, que usam pinturas com variações de círculos.

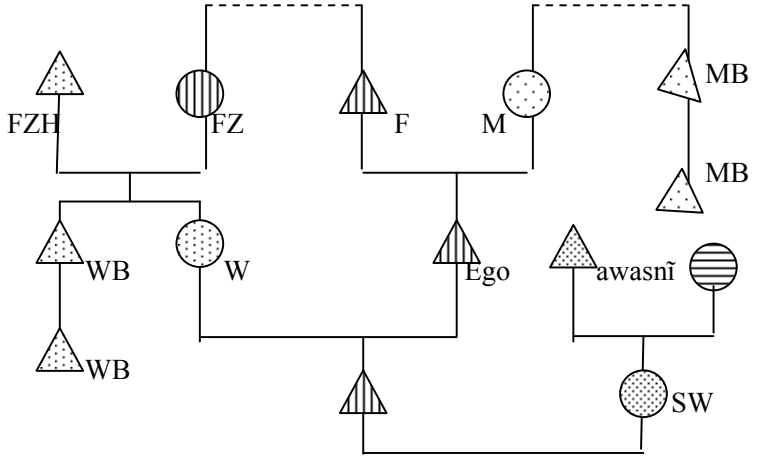


Diagrama 11 - Trocas entre clãs e metades

Héritier aborda ainda o redobramento de aliança e a poliginia sororal e afirma que se trata de regras distintas. O traço pertinente seria o redobramento das alianças anteriores, segundo se opera por consangüíneo do mesmo sexo ou de sexos diferentes. Assim, a troca de irmãs seria modalidade técnica de redobramento de aliança efetuada por consangüíneos de sexo diferente e poliginia sororal não se trata de redobramento, na ótica dos nativos, mas renovação da mesma aliança, pois eles são uma só carne (1981: 97-99). Os Xerente não redobram pai-filho, mas um grupo de irmãos casa com um grupo de irmãs, redobrando-se a aliança de irmãos. A terminologia coloca BW e WZ na mesma categoria de cunhada *asimhi*, apontando para uma preferência de "irmãos" casarem "irmãs". FBW é tratada por mãe *inatkŭ* e MZH é pai *-mumã*, termos que vem reforçar a mesma preferência, tendo como corolário MZD = Z = FBD.

Ross Bowden (1983) trata da fusão terminológica de gerações dos primos cruzados entre os Kwoma, de Papua na Nova Guiné, e anuncia que a fusão de gerações será mais bem entendida em termos de uma estrutura de alianças duradouras entre grupos que emergem do casamento, alianças que se manifestam ao longo de relações de trocas assimétricas envolvendo alimentos, objetos de valor e variedade de serviços domésticos, sociais e políticos (: 746).

O autor, porém, alerta que se afasta das teorias das classificações Omaha. Em contraste com a 'unidade do grupo de linhagem' ou 'unidade do grupo de residência', coloca ênfase sobre a estrutura das relações intergrupais e sobre a estrutura interna e composição dos grupos. Difere também do modelo de aliança em sociedades onde o casamento é repetido regularmente, por regras positivas, entre grupos estáveis de doadores e tomadores de mulheres, pois onde não há regras de casamento, os modelos de aliança teriam sido pensados como menos apropriados ou inaplicáveis. Segundo o autor, o casamento Kwoma pode ser visto como estabelecendo alianças duradouras entre patrilinhas afinais e que a estrutura destas alianças seria concebida pelos Kwoma pela fusão entre gerações na terminologia (:748).

Demonstra em seguida como ao longo de três gerações e estabelecem relações assimétricas, com prestações e pagamentos mútuos, entre ego e os irmãos da esposa, entre tio materno e os filhos da irmã e finalmente com os netos. Bowden destaca que estas prestações mútuas são devidas independentemente de gerações, fundindo assim as gerações na terminologia. A exemplo da patrilinha do MB em relação a ego, ela ocupa de fato ou potencialmente papéis equivalentes vis-à-vis nestas relações. Os próprios Kwoma explicariam assim a fusão lateral (:758).

Bowden quer demonstrar a forma pela qual um modelo de aliança explícita pode ser usado para explicar a equação inter-geracional na terminologia Kwoma, esclarecendo que este modelo de aliança difere de Lévi-Strauss, de Dumont e Needham, desde que aplicado em sociedades sem regras positivas. Isto é, eles não repetem casamentos, simétrica ou assimetricamente, entre grupos de doadores e tomadores. Mesmo assim, argumenta, os casamentos individuais podem ser vistos como criando relações de troca duradouras e alianças amplas entre os membros masculinos de patrilinhas de doadores e tomadores e que a estrutura destas relações de troca pode ser relacionada com, ou expressa por equações inter-geracionais na terminologia (:759).

A interpretação do material Xerente pode se valer do modelo de alianças assimétricas entre grupos, a partir da demonstração de Bowden. Acima citei Anthony Forge [1971] que demonstra como duas linhagens Iatmul podem estabelecer relacionamentos duradouros, embora tênues com o passar do tempo. Os homens que inicialmente suprem mulheres formam um grupo e são tratados pelo mesmo termo; os homens da linha que recebe a mulher se diferenciam de acordo com seu distanciamento dela e são tratados como indivíduos, segundo Forge (apud Williamson, 1980: 544). Esta discussão permite uma interpretação da assimetria

que se instaura através do casamento, num sistema que se define como simétrico. Forge e Bowden sinalizam para uma forma peculiar de funcionamento destes sistemas simétricos, na percepção nativa, mas que instauram a assimetria entre os grupos que trocam de fato entre si. Precisamente desta forma pode ser apresentado o sistema xerente: ele é de duas seções, mas suas metades não trocam diretamente, intervindo um cálculo clânico em cada troca, no processo constituindo-se uma estrutura de troca que funciona triádica e assimetricamente. Assim, a troca patrilateral produz uma assimetria no mesmo sentido do fluxo das mulheres, os tomadores se posicionando de forma subordinada aos doadores. A feição omaha, contudo, impede ao indivíduo de zerar seu débito, nem na mesma nem na geração seguinte, devido à interdição matrilateral e dispersão das alianças que inibe casamentos próximos. Não podendo dispor de sua irmã para zerar seu débito, este se extingue somente num espaço de algumas gerações.

O casamento com FZD assimétrico exclui a troca de irmãs[72] , que no modelo de duas seções resulta num casamento de primos bilaterais, mas aqui está descartada terminologicamente, pois WB ≠ ZH (aikãrê ≠ zakmõ). Em campo, encontrei troca de irmãs reais, quando verifiquei que os cunhados passaram a se tratar por *zakmũskwa*. Poderia se tratar de casos excepcionais, não previstos nas regras e excluídas pela distinção terminológica entre cunhado doador e tomador. Mais ainda, nas gerações seguintes, esta troca de irmãs não poderia prosseguir devido à proibição de casar com a MBD real. No entanto, a troca de irmãs classificatórias é uma prática corrente: dois homens da mesma geração e de clãs distintos, se ambos casaram com mulheres da metade oposta, podem tratar-se por *zakmuskwa* (meu cunhado), porque de fato um tomou uma "irmã" do outro. Também aqui a explanação é congruente: numa estrutura local de trocas entre clãs e linhagens, a troca de irmãs é terminologicamente excluída, mas do ponto de vista global as metades trocam mulheres e os homens trocam irmãs classificatórias.

7. Os sistemas iroquês, dravidiano e crow-omaha[73]

A literatura antropológica tratou de forma associada os sistemas de fusão bifurcada, diferenciando-os paulatinamente. Na proposta pioneira de Morgan, tanto iroquês quanto crow-

[72] Segundo Williamson (1980), existe uma evidência de Kaberry (1941) de terminologia Omaha ocorrendo com casamento FZD e troca de irmãs.
[73] Trata-se de título de um artigo de Trautmann e Barnes (1998)

omaha eram sistemas classificatórios que distinguem lineares e colaterais na G +1. Lowie (1928), olhando para a geração +1, os chamou de sistemas de fusão bifurcada, assim:

(FB = F) ≠ MB / (MZ = M) ≠ FZ

Murdock (1949) toma estes sistemas de fusão bifurcada ou de duas seções e propõe uma nova distinção, diferenciando os sistemas iroquês, crow e omaha, desta vez olhando os termos para os primos cruzados, assim:

Iroquês: [Z = FBD = MZD] ≠ [MBD = FZD]

Crow: [Z = FBD = MZD] ≠ [MBD = BD] ≠ [FZD = FZ]

Omaha: [Z = FBD = MZD] ≠ [MBD = MZ] ≠ [FZD = ZD]

Murdock ainda distingue os sistemas de duas seções isogeracionais em iroquês e dakota, matri e patrilineares respectivamente. Autores como Lane & Lane, Eyde e Postal discutem a possibilidade de derivar as terminologias Crow e Omaha dos sistemas iroquês e dakota, mantendo esta feição distintiva, matri e patrilinearidade respectivamente. Assim, estes estudos com atenção nas terminologias tomam-nos como sistemas de duas seções, enfatizando, porém, a projeção oblíqua dos termos, destacando a fusão dos colaterais (MB = MBS) e (FZD = ZD). Lane e Lane (1959) sustentam que o casamento bilateral, dos sistemas simétricos, resultou no correto alinhamento dos termos crow e omaha, quando um dos lados foi interditado; Eyde e Postal reexaminam esta hipótese e demonstram como o bloqueio unilateral produziu uma terminologia oblíqua.

Lane & Lane propõem considerar as regras de casamento prescritivo ou preferencial primário (1959:254), seguindo uma sugestão de Murdock de que as regras de preferência aplicados à maioria dos casamentos tendem a influenciar a terminologia. Realizando simulações, tanto com sociedades patri quanto matrilineares, com casamento ora patrilateral ora matrilateral, eles demonstram que os sibs se agrupam de diferentes formas. Diagrama 12, uma simulação com 4 sibs num sistema patrilinear, com casamento FZD preferencial, os sibs serão agrupados como está abaixo (adaptado de Lane & Lane 1959:259):

a. Ego, B, Z, C, F, FZ, FF, MM;
b. FM, FZC, FZH;
c. MFZH, MBW ;
d. MB, M, ZC, MF, MBC

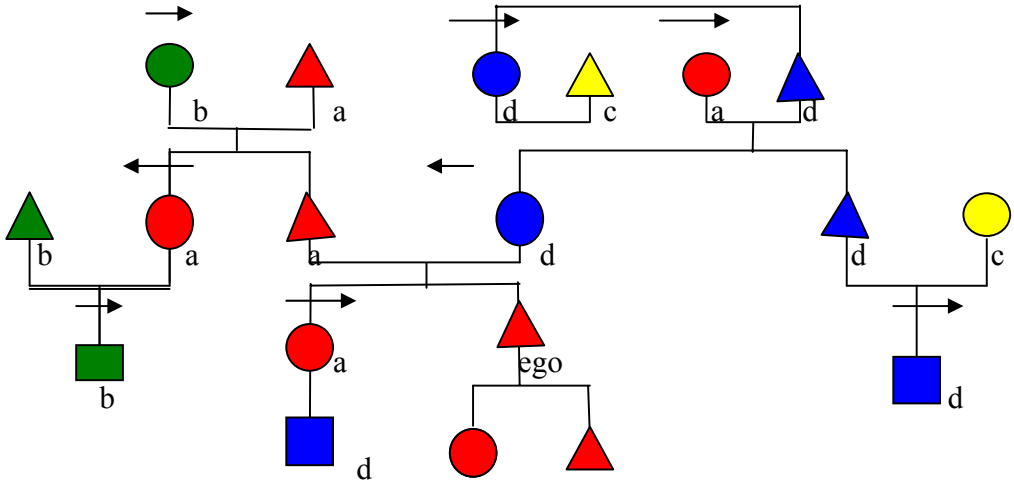


Diagrama 12 – Troca entre 4 sibs num sistema patrilinear e patrilateral (Lane & Lane)

Ainda segundo os Lane (id.ib), com casamento MBD, num sistema patrilinear, os sibs se agrupam de outra forma, como segue:

a. Ego, F, S, FZ, D, FF, B, Z;
b. FZC, FZH, ZC;
c. MM, MBW;
d. MBM, M, MF, FM

Podemos propor uma simulação para o sistema Xerente – patrilinear com troca patrilateral. Na simulação do sistema Xerente (Omaha, patrilinear e patrilateral) 4 clãs trocam sem repetir o casamento do pai de ego. As linhas a) e c) formam uma metade e as linhas b) e d) formam a outra metade. Se introduzirmos mais um clã na simulação, ele pode assumir o papel de SW e SWF. Adotando os padrões clânicos definidos na Introdução (p.), os clãs se agrupam da seguinte forma:

a. Ego, B, Z, F, FF, FZ; MM
b. FZC, FZH, W
c. MBW, MFZH
d. M, MB, ZC, MF, MBC;

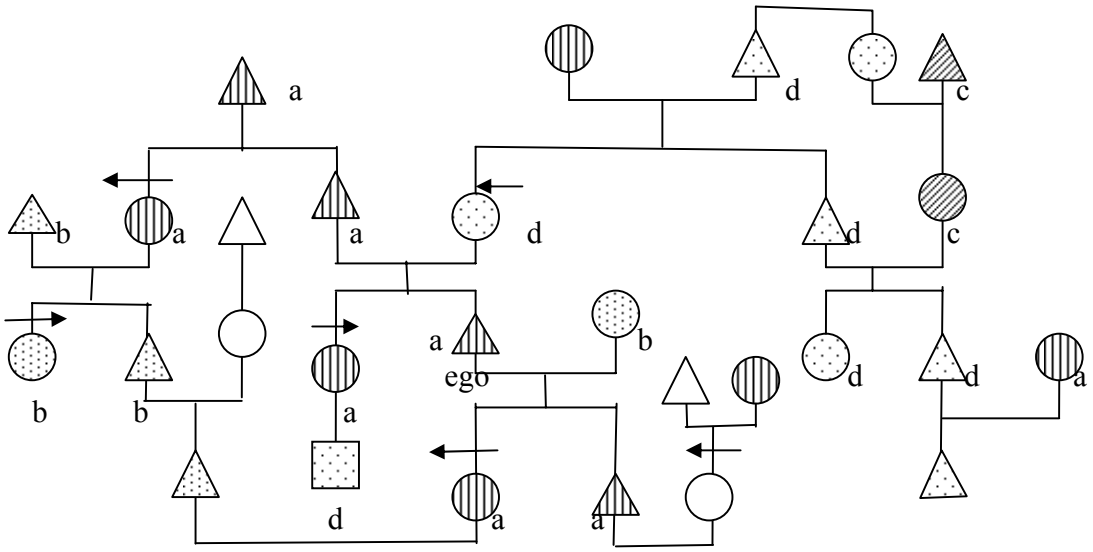


Diagrama 13 – Agrupamento dos clãs na troca patrilateral xerente

Os Lane notam ainda que os sistemas Dakota e Iroquês parecem adaptados para regular casamento com troca de irmãs, com o resultado de que MBC e FZC pertencem ao mesmo grupo. Se estes sistemas fundissem terminologicamente os primos cruzados, seria difícil sobreviverem com qualquer sistema de casamento assimétrico (:260).

Segundo os autores, L. White (1939) já teria relacionado diacronicamente Dakota-Iroquês com Omaha e Crow, constatação que Murdock (1949:241) teria considerado consistente. Os autores interpretam que o evolvimento do primeiro para o segundo se deve, em presença da expansão do sistema de parentesco, à proibição de um dos primos, estendendo o tabu do incesto e a prescrição do outro, tornando o sistema assimétrico. Porque considerar apenas sibs fracos e fortes seria incompleto sem referência às práticas de casamento. Variando os padrões de casamento varia a composição dos grupos, independente de ser patri ou matrilinear.

> *Our thesis thus posits the primary efficacy in determining kinship nomenclature of kin groups such as sibs and clans <u>as these are constituted according to varying primary marriage prescriptions</u>.* (Lane & Lane, 1959: 262 - ênfase no original).

Minha intenção aqui é pontuar aspectos da discussão sobre a passagem dos sistemas isogeracionais para os oblíquos, do casamento simétrico bilateral para aqueles com regra assimétrica, onde um dos primos cruzados está interditado. Não custa lembrar, Xavante e Xerente são tidos como culturalmente próximos, os primeiros no entanto aparecem com um sistema Dakota e os últimos com um sistema do tipo Omaha. Poderia se postular um desenvolvimento (evolvimento), uma transformação devida às regras de casamento,

bloqueando um dos primos cruzados e prescrevendo o outro, tal como propõem os Lane? Maybury-Lewis, por outro lado, se inspirou nos estudos de Dumont sobre os sistemas dravidianos, também de duas seções, destacando que achou semelhanças e diferenças notáveis. Já pude observar que o emprego de um único termo para a G +2 e um único para a G -2, aproximam os dois sistemas, assim também o casamento com alguém na categoria dos primos cruzados, hipótese não aventada por Maybury-Lewis. Neste ponto, porém, preciso retomar uma outra distinção, que os Lane desconheciam, desta vez entre o sistema Iroquês e o Dravidiano, fazendo referência a um oportuno ensaio de Trautmann e Barnes (1998).

Trautmann e Barnes (1998) retomam a discussão sobre os sistemas Dravidiano, Iroquês e Crow/Omaha, lembrando daquela nota de roda-pé de Lounsbury (1964) que mostrou que Iroquês e Dravidiano possuem cruzados de tipos bem distintos. Os autores voltam a Morgan, para quem o Dravidiano (a exemplo dos Tamil) era idêntico ao Iroquês, servindo como prova da origem asiática dos índios americanos (1998: 30). Estes sistemas, porém, variam nos parentes mais distantes, a diferença aparece entre filhos dos primos e entre primos dos pais, seus filhos (primos segundos) e filhos dos filhos. Trautmann e Barnes tratam por cruzamento tipo A (Dravidiano) e cruzamento tipo B (Iroquês). No tipo A uma regra de casamento bilateral de cruzados aparece claramente, desde que a prima cruzada é esposa, os seus filhos serão filho/a para Ego; e desde que a prima paralela é irmã da esposa, seus filhos serão sobrinhos/as e serão casáveis para os filhos de Ego.

Trautmann e Barnes, quando examinam o material de Morgan, percebem que ele havia compreendido a lógica do tipo B - fato que inclusive o induziu a erros no registro dos termos Omaha e dos Fox - e que não registrou sistemas americanos como cruzamento do tipo A. Os autores, curiosamente lembram que para os antropólogos do século XX, a exemplo de Rivers, havia somente o Tipo A, devido ao casamento de primos, e o tipo B desaparecia, até a descoberta de Lounsbury. A seguir, faço um resumo das conclusões etnológicas sobre os índios norte americanos (1998:54-55):

(1) o tipo B é a base da qual os sistemas unilineares surgiram, seja omaha ou crow, isto é, os precursores diretos são o cruzamento tipo B;

(2) a relação dos sistemas com tipo A de cruzamento com sistemas com equações unilineares (i. é, tipos crow omaha) é mediada por sistemas com cruzamento do tipo B;

(3) Sistemas tipo A ficam no Norte e tipo B, ou padrão unilinear, no Sul. Os últimos são associados com grandes agregados populacionais;

(4) o tipo B não tem casamento de primo cruzado como princípio de classificação e é associado com exogamia de primos. Assim, tanto o tipo B quanto os unilineares Omaha e Crow estão associados com elos afinais abertos e grande aglomeração de povo, se comparado ao tipo A.

Depois de se referir aos estudos comparativos de Kronenfeld sobre os termos críticos, de Morgan e Dorsey (sobre os Omaha), Trautmann e Barnes propõem:

> *Reliable evidence is now available to resolve all of these issues. This Chapter gives proof that crossness of Iroquois type did exist in North America, and it (and not the Dravidian type) is the direct precursor of unilineal or skewed systems there* (1998:29).

Apoiando-me nas lições sobre os estudos de parentesco, passo a resumir nas grades abaixo, onde (=) significa o mesmo sexo do falante e (≠) sexo diferente, os cruzamentos tipo A e B. Assim, no tipo A ou Dravidiano, se considera a G Ø e G +1, aplicando uma lógica boleana. Na G +1, ═ e ≠ se referem aos pais de Ego. Temos então na G -1 paralelos e cruzados, o primeiro sendo tratado por consangüíneo e o último por afim, na classificação de Dumont. No cruzamento do tipo B ou Iroquês, filho de primo de mesmo sexo de ego é paralelo e filho de primo de sexo diferente de ego é cruzado. Então, filhos de FZD e MBD são cruzados (ou sobrinhos). Numa grade iroquesa, primos cruzados e paralelos são consangüíneos, a prima cruzada sendo classificada junto com a irmã. No entanto, se tomarmos a última posição do quadro dravidiano abaixo, teríamos FZD ou MBD, cujos filhos são paralelos (ou filhos de ego), indicando que ego pode casar com estas primas. Os filhos da prima paralela, por sua vez, são cruzados tal como os filhos da irmã.

Cruzamento do tipo A - Dravidiano				
G + 1	═		≠	
G Ø	═	≠	═	≠
G - 1	paralelo	cruzado	cruzado	paralelo

Cruzamento tipo B - Iroquês				
G Ø	═		≠	
G - 1	Paralelos (filhos)		Cruzados (Sobrinhos)	

Aqui quero voltar aos Xerente, para desdobrar os quadros acima e observar se eles nos informam algo sobre o seu sistema e se poderíamos tomá-lo como derivado do cruzamento tipo Iroquês/Dakota ou Dravidiano. As simulações exigirão dois quadros para cada sexo, lembrando que P = paralelo; C = cruzado; ═ sexo igual; ≠ sexo diferente.

Filhos de primos patrilaterais					
G + 1	FB =			FZ ≠	
G Ø	FBS = irmão	FBD ≠ irmã	Ego Masc	FZS = sobrinho	FZD ≠ sobrinha
G (-1)	filho/a P	sobrinho/a C		neto/a P ?	neto/a P

Filhos de primos patrilaterais					
G + 1	FB =			FZ ≠	
G Ø	FBS ≠ irmão	FBD = irmã	Ego Fem	FZS ≠ filho	FZD = filha
G (-1)	neto/a P	filho/a P		neto/a P	neto/a P

Filhos de primos matrilaterais					
G + 1	MZ =			MB ≠	
G Ø	MZS = irmão	MZD ≠ irmã	Ego Masc	MBS = tio	MBD ≠ mãe
G (-1)	filho/a P	sobrinho/a C		tio/mãe C/P	irmão/ã P

Filhos de primos matrilaterais					
G + 1	MZ =			MB ≠	
G Ø	MZS ≠ irmão	MZD = irmã	Ego Fem	MBS ≠ tio	MBD = mãe
G (-1)	neto/a P	filho/a P		tio/mãe C/P	irmão/ã P

Quadro 14 – Termos xerente para filhos de primos

Olhando os termos xerente para os filhos de primos, verificamos que FBSC, FBDC, FZSC, MZDC e MZSC correspondem ao cruzamento do tipo B, mas FZDC e MBDC diferem, para ego masculino. Quanto a Ego feminino, FBDC, MZDC, MBDC correspondem a uma grade iroquesa, enquanto FBSC, FZSC e MZSC não correspondem. Em todas as situações, os filhos e netos do MB, sobretudo MBSC, correspondem apenas em parte, porque ele sempre gera MB e M, cruzado e paralelo respectivamente, não se enquadrando numa classificação única. Estou considerando "neto" – filhos de sobrinhos - e "mãe" – filha de tio materno - como paralelos.

Se tomarmos o cálculo dravidiano, temos que para ego masculino FBSC, FBDC, FZDC, MZSC, MZDC, MBDC correspondem e apenas FZSC não corresponde ao cruzamento do tipo A. Para ego feminino: FBDC, FZSC, MZDC correspondem; FBSC, MZSC e MBDC não correspondem a cruzamento do tipo A. Os cruzamentos acima podem ser visualizados como está nos quadros abaixo, onde concordâncias e discrepâncias (itálicos) se tornam bem visíveis:

	FBSC	FBDC	FZSC	FZDC	MBSC	MBDC	MZSC	MZDC
Iroquês M	P	C	P	C	P	C	P	C
Xerente M	P	C	P ?	***P***	C/P	***P***	P	C
Iroquês F	C	P	C	P	C	P	C	P
Xerente F	***P***	P	***P***	P	C/P	P	***P***	P

Quadro 15 - Comparação do sistema xerente com o cruzamento do tipo B (Iroquês).

	FBSC	FBDC	FZSC	FZDC	MBSC	MBDC	MZSC	MZDC
Dravid M	P	C	C	P	C	P	P	C
Xerente M	P	C	***P*** *?*	P	C/P	P	P	C
Dravid F	C	P	P	C	P	C	C	P
Xerente F	***P***	P	P	***P***	C/P	***P***	***P***	P

Quadro 16 - Comparação do sistema xerente com o cruzamento do tipo A (Dravidiano)

Cabem algumas observações sobre os quadros comparativos acima. Em primeiro lugar, o maior número de discrepâncias se refere a ego feminino que, aliás, trata todos os filhos de primos como paralelos. Para ego masculino, na grade iroquesa, FZDC e MBDC diferem, sinalizando para casamento de primos. Justamente neste ponto, os termos xerente correspondem à grade dravidiana, com a exceção de FZSC que merece um comentário. Não se tratando de alguém na metade de ego, é classificado como “neto” devido à relação cruzada na G +1. Com chance de ser cunhado (aikãrê), é antes um cruzado em vez de um paralelo. Ainda notar que MBDC não é filho/a de irmã (cruzados), como na grade iroquesa, mas irmã (filha de mãe), resultado da obliqüidade omaha. Os cruzados patrilaterais, na categoria dos casáveis, produzem a inflexão esperada, resultando em consangüíneos na G -1. Do lado matrilateral, para ego masculino também se verifica perfeita concordância do sistema xerente com uma grade dravidiana.

O quadro para os Xerente acima propõe uma comparação com o sistema dravidiano, simulando Ego M e Ego F. De acordo com os autores, dravidiano sobrepõe prima cruzada/categoria casável, resultando que em G –1 tenhamos paralelos, em vez de cruzados como no sistema iroquês, onde a prima cruzada equivale a uma irmã. Os Xerente casam com a prima patrilateral, ou alguém nesta categoria, sobrepondo a prima cruzada e a categoria prescrita, aparecendo os filhos de cruzados patrilaterais como uma espécie de paralelos, pois são chamados de netos; quanto aos matrilaterais, apenas os MBDC aparecem como paralelos. A demonstração, como se pode observar, valida minha proposição apenas para Ego masculino.

Para Ego feminino, embora na G Ø mude o sexo da pessoa de ligação, na G -1 se encontram somente paralelos, com exceção de *nõkrêkwa* (MB) que reaparece por várias gerações.

Estou propondo que os sistemas Crow e Omaha, sob meu foco de estudo, apresentam uma divergência quanto à preferência matrimonial. Lévi-Strauss pontuou que nos sistemas Crow e Omaha, os primos cruzados e os aliados são categorias distintas (vide também Héritier, 1981:12), distinguindo-os assim dos sistemas assimétricos. Os Xerente, porém, apresentam uma interdição da prima matrilateral e casamento com alguém na categoria da prima patrilateral, que terminologicamente se confunde com as mulheres casáveis. Podemos propor uma derivação dravidiana em vez do iroquês, como propõem os estudiosos, pois estamos em presença de uma regra de casamento de primos.

Ao contrário das conclusões etnológicas de Trautmann e Barnes, listadas acima, o cruzamento do tipo A pode ser o antecessor do sistema Omaha no Brasil Central, deixando os Jê Centrais[74] muito próximos de outras regiões das terras baixas da América do Sul, de inconteste grade dravidiana.

8. Verificando o Banco de Dados

O Banco de Dados da população Xerente, para julho de 2003, contém 2335 indivíduos, com as seguintes características: 1850 residiam nas aldeias e nas cidades de Tocantínia e Miracema do Tocantins no Censo de 1999; 233 são ancestrais falecidos incluídos no Cadastro; 81 são indivíduos, a maioria regionais, ou mesmo Xerente, mas residentes em outras áreas e que foram citados, mas não encontrados na realização do censo de 1999. Como já adverti, para efeito de análise e comparação me valho sempre do Censo de 1999, com 1850 indivíduos, cujas informações foram tão somente complementadas, quando isso fosse necessário, com atenção à filiação clânica, filiação e acréscimo de alguns indivíduos que, por alguma razão, não haviam sido anotados, a exemplo de estudantes internos em colégios. Inseri no Cadastro todos aqueles citados como pais dos indivíduos e que não apareceram como indivíduos. Durante minha permanência em campo ainda registrei os nascimentos e os casamentos, assim também os falecimentos, sobretudo a partir dos dados dos serviços de saúde, atingindo desta forma

[74] Quanto aos Xavante, valendo-me da informação de Maybury-Lewis de que se inspirou nos sistemas dravidianos de Dumont, verifico adicionalmente que, se eles não casam com a prima cruzada real, casam com uma mulher na mesma categoria. Em vez de um sistema dakota, poderíamos estar em presença de uma grade dravidiana. Em Maybury-Lewis (1984:276) não consta informação sobre os termos para os filhos dos primos cruzados.

cerca de 70% da população total, até julho de 2003. Em anexo, consta a relação de todos os indivíduos Xerente, de acordo com o Censo de 1999.

População Xerente/julho-2003	
0. Total da população no Cadastro/2003	2335
1. Censo realizado em setembro de 1999	1850
2. Citados no Censo, mas não localizados (genitores)	81
3. Nascidos depois de 1999*	163
4. Falecidos incluídos no Cadastro	233
5. Falecidos depois do Censo*	24

(*) Números aproximados sobre 70% da população

Quadro 17 – Cadastro da população Xerente em julho de 2003

No Capítulo I, já fiz constar os quadros da população total, por aldeia, por sexo, por filiação a metades e clãs etc. tomando por base o Censo de 1999. No presente tópico tratarei dos dados sobre casamento, a partir de um Cadastro de Casamentos, onde consta um total de 694 relações. Para efeitos de análise e comparação dos dados sobre casamentos, submeti o Cadastro a um refinamento pois ali estão todas as relações que identifiquei, as partir do Censo de 1999, contendo os seguintes universos: a) as pessoas então casadas que somam 296 casais; b) aquelas relações referidas como pais ou ex-esposos e outras desde que houvesse um indivíduo vivo, somam 310 relações; c) as relações pretéritas, das quais não havia mais testemunho pessoal, 18 no total; e finalmente d) os casamentos posteriores ao Censo, sobre uma amostra de 70% da população até julho de 2003, que alcançam 70 novas relações.

Considerei *casamento* as relações assim apresentadas no Censo; também considerei *casamento* todas as relações que geraram descendentes ou que pelo menos um dos cônjuges, no caso de viuvez, estivesse vivo; os casamentos relatados sem descendente direto vivo; e os casamentos posteriores ao censo, sejam novos e situações de separação ou viuvez seguidas de novo casamento. Temos então o **Cadastro de Casamentos**, onde, além dos totais para cada tipo, consta o número de relações para as quais se conhece a metade, o clã ou a linha a que pertencem os cônjuges, resultando que em 619 relações se conhece a metade, em 618 o clã e em 444 relações se conhece a linha de ambos os cônjuges.

	Total	Metade para ambos	Clã para ambos	Linha para ambos
1. Casados em setembro de 1999 – “atual”	296	288	288	235
2. Casamentos referidos pelos indivíduos – “refer”	310	257	256	159
3. Casamentos pretéritos sem descendente direto - “preter”	18	4	4	0
4. Casamentos realizados entre 2000-2003 – “poster”	70	70	70	50
5. Cadastro total de relações de casamento	694	619	618	444

Quadro 18 – Cadastro de casamentos

a) Exogamia de metades, clãs e linhas

Nas análises a seguir, o universo serão as relações *atuais*, ou seja o Censo de 1999 (grupo 1. acima) e as relações em foco consideram sempre o universo passível de análise, para o qual se conheça metade, clã ou linha de ambos os cônjuges.

Quanto à exogamia de metades, o primeiro enunciado da regra de casamento é casar com *dasiwaze*, alguém da outra metade. Lopes da Silva & Farias relatam que nos seus dados referentes a 1984, a exogamia de metades alcançou 79,1% (1992:113). Para a análise dos dados quero alertar que é necessário considerar a disparidade de grandeza absoluta entre as metades, enquanto os isake somam 1106 indivíduos (59,8%), os da metade dohi alcançam somente 726 ou 39,22%, sendo que para 0,97% não consta metade. Pode se esperar então, e os dados o confirmam, que a endogamia clânica e de metades dos primeiros apresente percentagens superiores. Vejamos os dados:

	Exogamia de metades				**Endogamia de metade e de clãs**			
	Homens	Mulheres			homens	mulheres	Metade	Clã
dohi x isake	kuzâ	krozake	12	**dohi x dohi**	*kuzâ*	*kuzâ*	*3*	*3*
	kuzâ	wahirê	17		*kbazi*	*kbazi*	*4*	*4*
	kuzâ	krãiprehi	0		*krito*	*krito*	*0*	*0*
	kbazi	krozake	11		kuzâ	kbazi	6	
	kbazi	wahirê	28		kuzâ	krito	2	
	kbazi	krãiprehi	0		kbazi	kuzâ	9	
	krito	krozake	6		kbazi	krito	0	
	krito	wahirê	13		krito	kbazi	1	
	krito	krãiprehi	0		krito	kuzâ	3	
Sub-total			**87**	**Sub-total**			**28**	**7**
isake x dohi	krozake	kuzâ	15	**isake x isake**	*wahirê*	*wahirê*	*32*	*32*
	krozake	kbazi	8		*krozake*	*krozake*	*16*	*16*
	krozake	krito	5		*krãiprehi*	*krãiprehi*	*0*	*0*
	wahirê	kuzâ	21		wahirê	krozake	17	
	wahirê	kbazi	27		wahirê	krãiprehi	0	
	wahirê	krito	15		krozake	wahirê	14	
	krãiprehi	kuzâ	0		krozake	krãiprehi	0	
	krãiprehi	kbazi	1		krãiprehi	wahirê	0	
	krãiprehi	krito	2		krãiprehi	krozake	0	
	Sub-total		**94**		**Sub-totais**		**79**	**48**
	Exogamia metade		**181**		**Endogamia de metade**		**107**	
					Endogamia de clã			**55**

Esposo	Esposa	No. de relações	%			%
Dohi	Isake	87	75,65			
Isake	Dohi	94	54,66	Exogamia	181	62,8
Dohi	Dohi	28	24,35			
Isake	Isake	79	45,66	Endogamia	107	37,2
Totais		288			288	100,00

Quadro 19 – exogamia e endogamia de metades

A desproporção no total da população entre as metades se reflete nos percentuais de endogamia. Assim, os isake comparecem com 45,66% contra 24,35% de relações endogâmicas para os dohi e reciprocamente nos percentuais de exogamia. Na média geral do Cadastro de Casamentos, a exogamia de metades alcança 63,32%, ainda assim bem abaixo dos percentuais encontrados por Farias, na década de 1980.

Olhando tão somente para os clãs, passo a examinar a endogamia e exogamia, destacando a situação de cada clã, separados os contingentes masculino e feminino. Estou considerando apenas as relações "atuais" (Censo de 1999), desta vez sem considerar os contingentes de população de cada clã, mas apenas as pessoas casadas. O quadro é o seguinte:

	Clã	No. de Indivíduos	Exogamia de clã	%	Endogamia de Clã	%
HOMENS	wahirê*	113	79	*69,9*	32	*28,3*
	krozake**	59	42	*71,2*	16	*27,1*
	kremprehi	3	3	*100*	0	*0*
	kuzâ	40	37	*92,5*	3	*7,5*
	kbazi	52	48	*92,3*	4	*7,6*
	krito	24	24	*100*	0	*0*
	outro	5	--		0	--
	Soma	**296**	**233**	**80,0**	**55**	**18,9**
MULHERES	wahirê***	105	72	78,6	32	30,5
	krozake****	66	47	71,2	16	24,2
	krãiprehi	0	0		0	0
	kuzâ	52	48	92,3	3	5,8
	kbazi	46	42	91,3	4	8,7
	krito	24	24	100	0	0
	outro	3	--		--	--
	Soma	**296**	**233**	**80,0**	**55**	**18,9**

(*) 2 casaram com mulher regional; (**) 1 homem krozake casou com mulher regional; (***) duas mulheres wahirê casaram com regionais; (****) uma mulher krozake casou com regional.

Quadro 20 – Clãs: exogamia e endogamia

Novamente a percentagem de exogamia de clãs na metade dohi aparece bem mais elevada que nos clãs wahirê e krozake, da metade isake. Os clãs kbazi e krozake apresentam contingentes próximos, com 18% e 20% da população total respectivamente (Quadro na p.), e mesmo assim a endogamia dos membros do clã krozake é bem mais alta. No capítulo III, pretendo retomar esta questão, para algumas considerações sobre as estratégias políticas intervindo nas alianças matrimoniais. No cômputo geral, a exogamia clânica alcançou 80%, representando 233 relações.

Se examinarmos os contingentes masculinos e femininos de cada clã, verificamos algumas variações, mas os casamentos endogâmicos ou exogâmicos não oferecem variações significativas, entre homens e mulheres. Em diversos momentos durante o desenvolvimento de meus argumentos, os membros da metade dohi aparecem mais conservadores no aspecto das alianças matrimoniais. Se observarmos a endogamia clã por clã , por exemplo, veremos que os krito todos casaram fora de seu clã e, como vimos acima, ainda aparecem com percentagem baixa de endogamia de metades.

Para concluir, levando em conta as pesquisas de Lopes da Silva & Farias na década de 1980 e a análise minuciosa que venho realizando aqui, os dados vem contestar a afirmação de Maybury-Lewis de que os Xerente não davam mais atenção à exogamia de metades, mas

estavam mais concernidos em manter a exogamia de linhagens. Os Xerente se reconhecem filiados a uma das metades e enunciam uma regra de casamento entre as metades. Dito isto, passo a relatar os dados sobre a exogamia de linhagem. Em vez de *linhagem* prefiro usar *linha*, porque a profundidade temporal dos cálculos xerente não costuma ultrapassar 4 ou 5 gerações e quando eles usam linhagem (*-nĩkwazi*) eles se referem aos descendentes de um ancestral conhecido, mas às vezes incluem os demais parentes clânicos. Quando falo que duas pessoas pertencem à mesma linha quero dizer que ambos pertencem ao mesmo clã e que adicionalmente seja possível traçar uma relação genealógica entre estes indivíduos.

Casar no mesmo clã ou linha, trata-se de um casamento com uma "irmã" e considerado próximo ou "*pertinho*", casos em que "*o pessoal repara*" e quando inquiridos buscam uma explicação *ad hoc*, como veremos adiante. Em alguns casos, mesmo assim pode se tratar de uma relação distante, desde que as linhas podem se estender por 4 ou 5 gerações, tratando-se então de filhos de primos segundos ou terceiros; ou, se os cônjuges são do mesmo clã, que não se conheça um ancestral comum, especialmente entre os clãs mais numerosos.

Verificando a exogamia de linha, esta alcançou 96,61%, num total de 235 relações onde se conhecia a linha de ambos os cônjuges. Significa ainda dizer que apenas 8 relações ocorreram entre cônjuges da mesma linha. Vale assinalar que uma ocorreu no clã kuzâ, uma no clã wahirê e seis relações ocorreram numa linha do clã krozake.

b) Casamento com *krêmzu* (ZD) e com *nõkrêkwa* (MB)

Alternativamente, os Xerente enfatizam uma preferência de casamento com uma mulher a quem ego se dirige como *krêmzu* – filha da irmã ou da tia paterna, ou seja, a filha de uma mulher da patrilinha de ego. Esta preferência fui aferir em todas as situações onde a esposa é filha de uma irmã real ou classificatória de Ego. Neste caso, Ego masculino procura uma "irmã" (*hidba* ou *i-tbê*) e casa com a filha desta. Entre as filhas de irmãs temos aquelas genealogicamente próximas, tais como ZD (FDD e/ou MDD), FBDD e MZDD, onde os casamentos acontecem raramente, somando 13 no Banco de Dados (vide quadro).

1. ZD	*1*
2. MZDD	*1*
3. FBDD	*6*
4. FZD	*5*
	13

Casamento com *krêmzu* – a filha de uma "irmã"

Além das posições próximas, é possível identificar as filhas de irmãs classificatórias por critério de clã e de metade. Ego pode classificar como "irmãs" todas as mulheres de seu clã ou metade, quando em sua geração. Não havendo, portanto, outra classificação mais próxima, as relações de sibling se estendem ao clã e à metade.

Para determinar se a esposa é filha de uma "irmã", requer-se que a metade e clã da mãe da esposa (WM) sejam conhecidos, desde que estou postulando uma coincidência desses com a metade e o clã de ego. Atendo-me aos dados do Censo de 1999, encontrei 265 relações onde a metade e o clã de ego e de WM são conhecidos. Examinando os dados do Censo na Tabela de Casamentos, temos os seguintes resultados:

Posições	Total de dados disponíveis	Relação atual	%
ZD/Linha	204	17	8,33
ZD/Clâ	265	93	35,09
ZD/Metade	265	162	61,13

Quadro 21 - Casamento com krêmzu – a filha de uma "irmã"

O quadro mostra que os casamentos com a filha da irmã pelo critério de metade representam 162 casos (61,13%), se aproximando, como esperado, da porcentagem de casamentos exogâmicos por metade. Significa dizer que Ego pode afirmar que casou com a filha de uma irmã em 61,13% dos casos. Apesar da manifesta preferência de casamento com uma *krêmzu* e que esta inclui as filhas das irmãs próximas, ou seja, as posições do primeiro quadro acima, a incidência de casamentos ali chega a ser rarefeita, indicando uma preferência de estabelecer relações com irmãs mais distantes. Esclareça-se ainda que a formulação de uma regra de casamento com uma mulher na condição de *krêmzu* – filha de uma irmã – não significa que se trate necessariamente de casamento oblíquo[75], pois FZ também assume a condição de irmã, em face da feição omaha da terminologia. Os casamentos oblíquos serão examinados adiante.

Passo a examinar o casamento de Ego feminino com nõkrêkwa. A regra indica a krêmzu como mulher casável para ego masculino. Ao longo da minha exposição venho afirmando que *krêmzu* é a filha de uma *hidba* – irmã real ou classificatória. Adicionalmente no tópico acima insisti que o cálculo nativo estende a classificação de hidba a todas as mulheres de seu clã e até da metade. Ego feminino, reciprocamente, afirma casar com *nõkrêkwa* (MB, MBS), um irmão classificatório da mãe ou seu filho. Assim, encontrei 17, 93 e 162 casos de casamentos

[75] Vimos como os informantes podem enunciar seu casamento com a filha de uma hidba. A presente simulação, no entanto, informa apenas que a mãe da esposa é do mesmo clã ou metade de Ego, independente de geração.

de ego feminino com um homem, respectivamente na linha, no clã e na metade da mãe. No quadro abaixo constam graficamente as possibilidades de casamento de Ego feminino, com um homem na categoria *nõkrêkwa* (MB, MBS). Percebe-se um adensamento dos casos na medida que se trata de um parente mais distante. Para entender a presente simulação temos que em 265 relações de casamento se conhecem o clã e metade de ego feminino e do esposo. Destes casamentos, em 17 casos ego feminino casou com alguém da linha de sua mãe, em 93 casou com um homem do clã e em 162 casos na metade da mãe. Ego feminino então casou com alguém da outra metade em 61,13% dos casos, percentual que se aproxima da exogamia de metades. Chama à atenção que destas 162 relações, 93 (57,41%) sejam com o mesmo clã da mãe de ego, permitindo concluir que um clã, ao ceder uma irmã, é o primeiro a tomar uma filha, na geração seguinte.

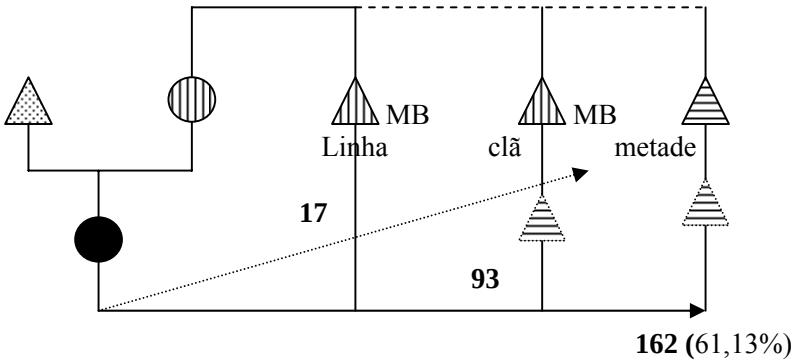


Diagrama 14 - Casamento de Ego feminino com nõkrêkwa (MB/MBS)

Evidencia-se a regra de que um clã que cede uma esposa numa geração é o primeiro credor na geração seguinte, de modo que, ao casar na metade oposta, a preferência estatística recai sobre o clã de sua própria mãe, clã que cedeu uma mulher na geração G + 1. Se o quadro acima assinala os casamentos de Ego feminino com alguém na linhagem, clã ou metade da mãe, não informa se estes casamentos são isogeracionais ou oblíquos, embora o enunciado da regra – casar com *nõkrêkwa* - possa levar a entender que se trate de um casamento avuncular. Quanto aos casamentos oblíquos de ego feminino temos (de forma inversa): MMZS (1 caso), MMS (1 casos), MFS (1 casos), MFBS (6 casos), MFZS (1 caso), totalizando 10 casos, onde foi possível determinar a relação genealógica entre os cônjuges.

c) Relações de casamento isogeracionais

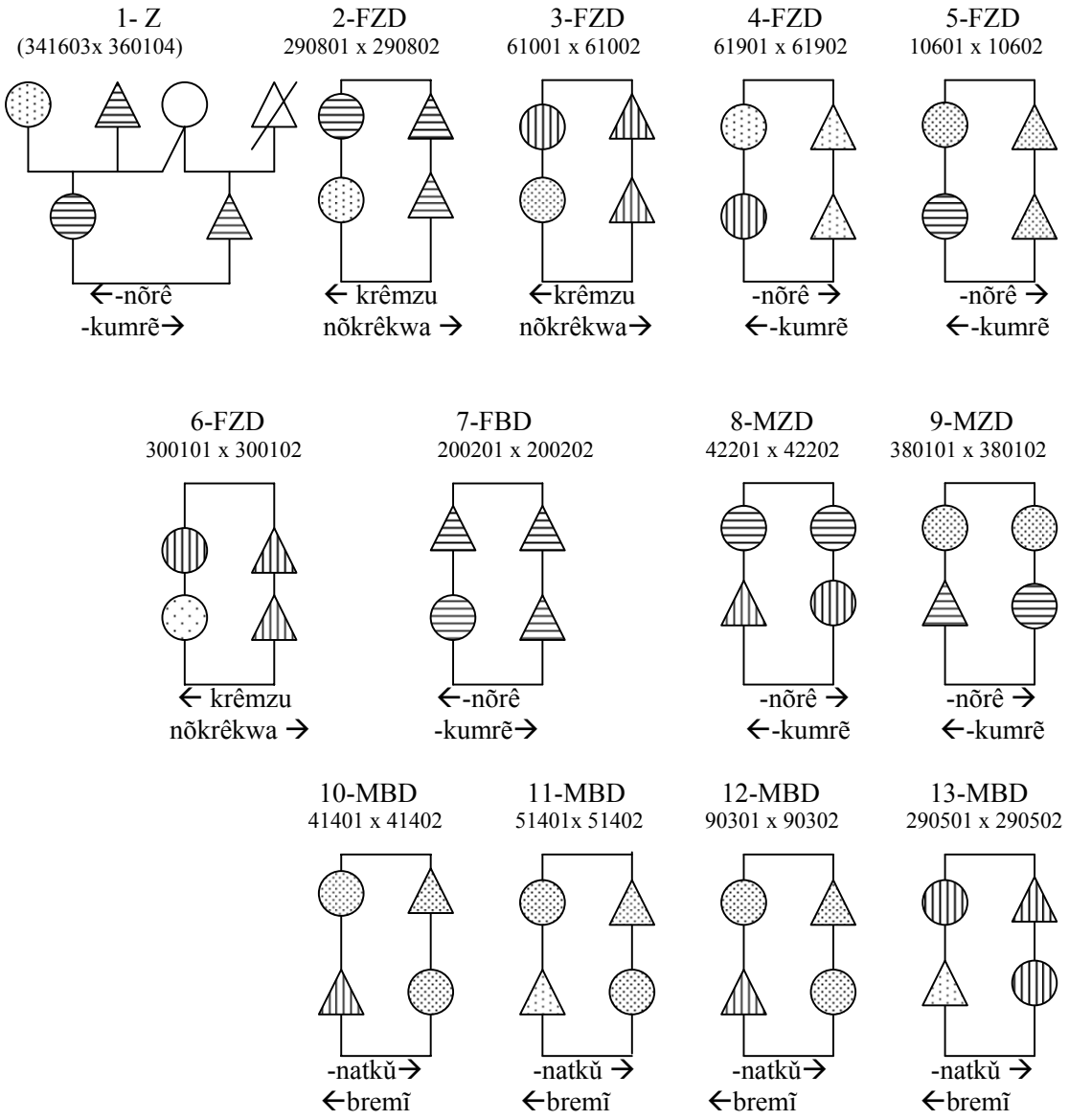
As relações isogeracionais identificadas no Banco de Dados são relações aparentemente próximas, algumas interditadas e como tais, em geral são criticadas pelos informantes, a exemplo de FBD, MZD e MBD. Sua feição mais comum, no entanto, é que elas não parecem se estabilizar, pois mesmo próximas podem ser objeto de cálculo diverso, enquanto outras genealogicamente distantes continuam próximas, como as relações de sibling que acompanham as patrilinhas ao longo de gerações. Isso poderia nos levar a afirmar que os termos pouco informam sobre as regras, visto ocorrer casamentos com uma irmã ou mãe terminológica.

Os casamentos com MBD em geral merecem "*reparo*", porque "*atrapalham o respeito*" segundo os informantes. Na situação do exemplo 7-FBD abaixo, o pai condenou veementemente o casamento do seu filho com a FBD, uma irmã classificatória – "*pode nascer filho aleijado*", embora relevasse, pois era o 2º casamento da mulher que estava largada. No entanto, relatou que fez o casamento de uma neta com seu primo patrilateral (MBD para ego masculino), mas que o pessoal "*não reparou muito*", porque ela era de outra família. Isto é, casou com MBD, mas como ela pertencia a outra metade o pessoal pode aceitar. Mesmo para um casamento com FZD real (exemplo 6-FZD), um informante que é também tio materno da esposa justificou que sua irmã "*teve pena do sobrinho*" que estava solteiro e então lhe ofereceu a filha. Embora o casamento com a *krêmzu* seja prescrito, ele raramente ocorre com a prima real, tanto que no Censo foram encontrados apenas 5 casos. Veja o quadro para as demais posições:

Posições	Casos	Relações entre indivíduos	Termos recíprocos
Z	1	341603x 360104	kumrẽ x nõrê
FZD	5	290801 x 290802;10601 x 10602; 61001 x 61002; 61901 x 61902; 300101 x 300102	nõkrêkwa x krêmzu
FBD	1	200201 x 200202	-kumrẽ x –nõrê
MZD	2	42201 x 42202; 380101 x 380102	-kumrẽ x –nõrê
MBD	4	41401 x 41402; 51401x 51402; 90301 x 90302; 290501 x 290502;	-natkŭ x bremĩ
	13		

Quadro 22 – Casamentos isogeracionais de 1º e 2º grau

Diagrama 15 – Modalidades de casamento isogeracional de 1º e 2º grau



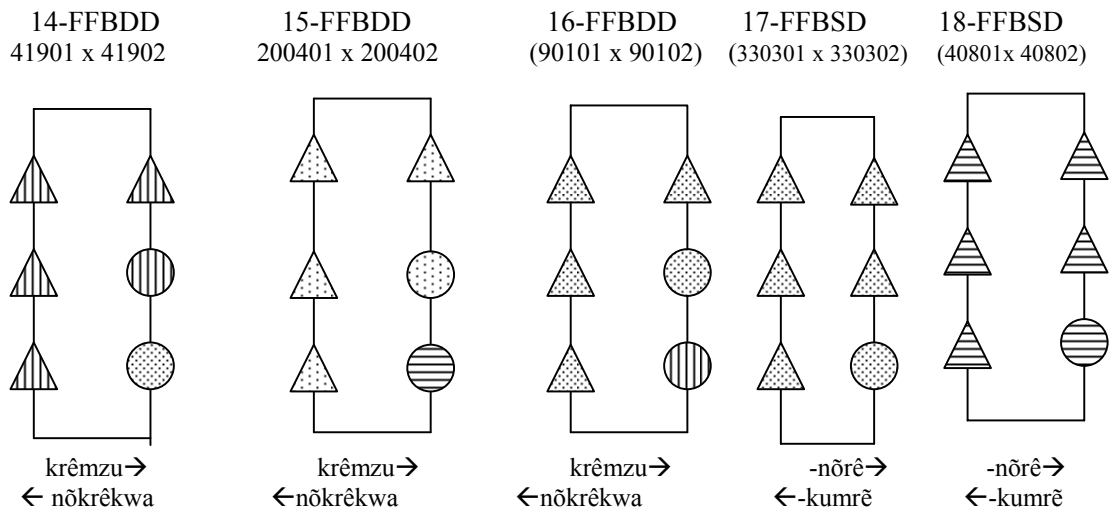
O quadro acima bem como os diagramas são os casos encontrados no Censo de 1999. Quanto à FZD nenhuma delas pertence a linha ou metade de ego, portanto as mães delas (tias paternas de Ego) casaram fora de sua própria metade. Quanto a MZD, uma irmã classificatória – antes se tratavam por irmãos - ela tanto pode ser do clã de ego quanto de outro clã, como mostram os exemplos 8-MZD e 9-MZD. Finalmente a MBD pertence ao clã da mãe de ego e idealmente à outra metade, com exceção do exemplo 11-MBD, onde ambos pertencem à mesma metade e se tratam reciprocamente por natkŭ (MZ) e bremĩ (ZS – ws). A não ser FZD, as demais posições são interditadas terminologicamente e quando ocorrem merecem “reparos” e explicações *ad hoc* dos informantes, como tenho apontado acima.

Vejamos agora as relações isogeracionais de 3º grau, de acordo com o Censo de 1999, onde foram encontradas 30 relações de casamento. São aquelas onde há um ancestral comum na G +3.

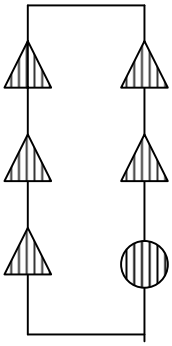
Isogeracional 3º grau			
Posições	Casos	Código dos indivíduos	Termos recíprocos
FFBDD	3	41901 x 41902; 90101 x 90102; 200401 x 200402	nõkrêkwa x krêmzu
FFBSD	3	270104 x270107; 330301 x 330302; 40801x 40802	-kumrẽ x -nõrê
FFZDD	2	311401 x 311402; 150108 x 150104	ĩkrda x pikõiti
FFZSD	1	350201 x 350202	ĩkrda x pikõiti
FMBDD	1	170301 x 170302	ambâdi x i-tbê
FMBSD	1	330103 x 330104	ambâdi x ĩkrda
FMZDD	1	10501 x 10502;	nõkrêkwa x krêmzu
FMZSD	1	40901 x 40902	-kumrẽ x -nõrê
MFBDD	4	70201 x 70202; 42801x42802; 51901x51902; 360301 x 360302	-kumrẽ x -nõrê
MFBSD	4	40501 x 40502; 62401 x 62402; 210101 x 210102; 230402 x 230403	bremĩ x -natkŭ
MFZDD	1	141001 x 141002	ikrda x pikõiti
MMBDD	2	140501 x 140502; 100301 x 100302	ambâdi x ĩkrda
MMBSD	4	40403 x 40404;170201 x 170202; 210103 x 210104; 340401 x 340402	ambâdi x ĩkrda
MMZSD	2	340701 x 340702; 250501 x 250502	bremĩ x -natkŭ
	30		

Quadro 23 – Casamentos isogeracionais de 3º grau

Diagrama 16 - Modalidades de casamento isogeracional de 3º grau

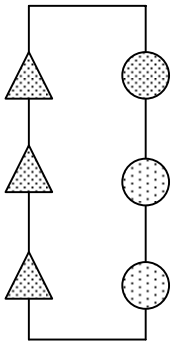


19-FFBSD
270104 x270107



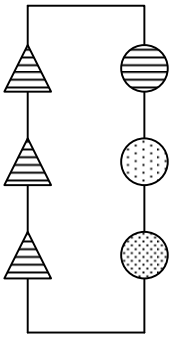
-nõrê→
←-kumrẽ

20-FFZDD
150108 x 150104



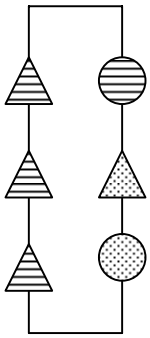
pikõiti→
← ĩkrda

21- FFZDD
311401 x 311402



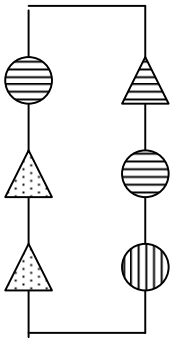
pikõiti→
←ĩkrda

22-FFZSD
350201 x 350202



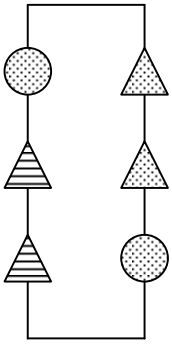
pikõiti→
←ĩkrda

23-FMBDD
(170301x170302)



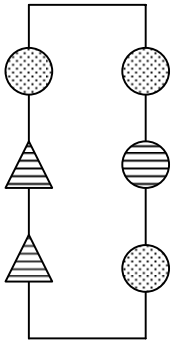
ĩkrda→
←ambâdi

24-FMBSD
330103 x 330104



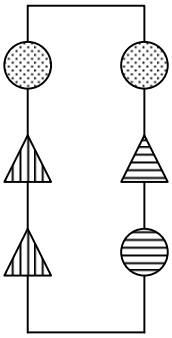
ĩkrda →
←ambâdi

25- FMZDD
10501 x 10502



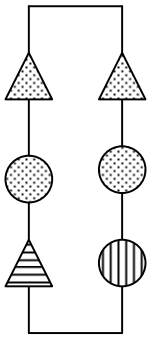
krêmzu →
←nõkrêkwa

26-FMZSD
40901 x 40902



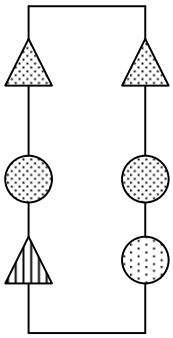
-nõrê →
←-kumrẽ

27-MFBDD
42801 x 42802



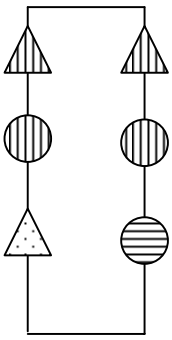
-nõrê →
←-kumrẽ

28-MFBDD
51901x51902



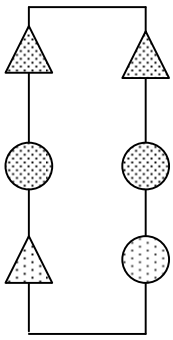
-nõrê →
←-kumrẽ

29- MFBDD
70201 x 70202



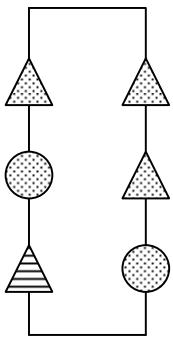
-nõrê→
←-kumrẽ

30- MFBDD
360301 x 360302



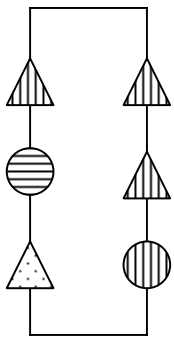
-nõrê→
←-kumrẽ

31- MFBSD
40501 x 40502



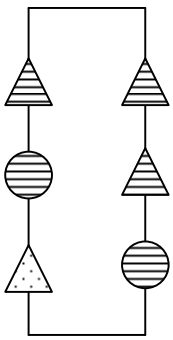
-natkû→
←bremĩ

32- MFBSD
62401 x 62402

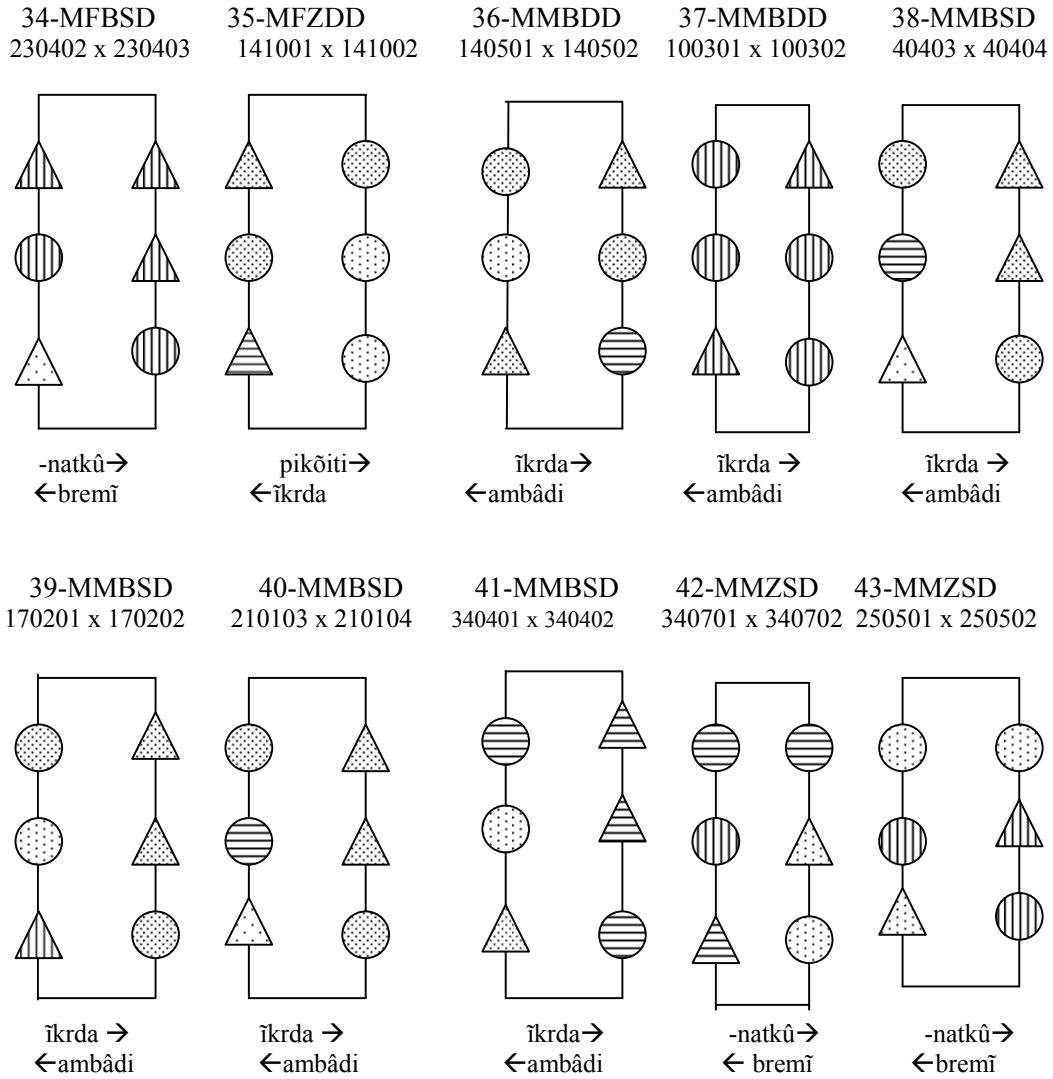


-natkû→
← bremĩ

33- MFBSD
210101 x 210102



-natkû→
←bremĩ



Quanto ao casamento com uma parente isogeracional de 3º grau, chama à atenção que comparecem as mesmas relações terminologicamente interditadas, em especial o casamento -*kumrẽ-nõrê*[76] e *natkû-bremĩ*, ao lado de *krêmzu-nõkrêkwa* que é a única relação aprovada. Aqui aparecem também terminologias que podemos traduzir por avô e neta, e vice-versa, resultado de uma relação cruzada na G+2, como no exemplo 35-MFZDD e nos exemplos 38-41-MMBSD, quando sobe a linha masculina do par de cruzados. Para alguns casos de relações aparentemente interditadas é possível propor outro cálculo que permite então estabelecer uma relação distinta, quando de fato os indivíduos não usam reciprocamente os termos indicados.

[76] *Kumrẽ* e *nôrê* significa irmão (ou irmã) mais velho e irmão (ou irmã) mais novo. Para simplificar, no entanto, uso kumrẽ para irmão e nõrê para irmã, pois em geral a esposa é mais nova que o marido.

Ou ainda tentar tão somente casar na outra metade, como no exemplo 32-MFBSD, 29-MFBDD e 42-MMZSD, em vez de atentar para a interdição da terminologia, e nestes casos "*o pessoal não repara muito*". O casamento *ikrda* x *pikõiti* (avô/neta), de acordo com informantes, é aceito, pois a esposa (em alguns casos) se trata de uma filha de *krêmzu*, claramente no exemplo 20-FFZDD e parece assim suficientemente distante para não provocar "*reparos*"[77].

Enquanto isso, relações recíprocas *krêmzu-nõkrêkwa* - filha da irmã/tio materno - são a maneira mais freqüente de se relatar uma relação de casamento. Note-se finalmente que a terminologia oblíqua resulta que posições genealógicas isogeracionais conduzem a termos oblíquos, desde que ocorra uma relação cruzada na G+2, a classificação tendendo a subir na patrilinha do indivíduo masculino da relação cruzada.

Quanto às relações isogeracionais, resta por verificar aquelas de 4º grau, onde exista um ancestral comum na G +4, tendo detectado 19 relações deste tipo, como está no quadro abaixo. De imediato, se constata a dificuldade de indicar os termos de referência recíprocos, pois raramente uma relação entre indivíduos passa pela G +4. Mesmo no caso de patrilinhas discretas, os indivíduos podem se tratar por irmãos ao longo de várias gerações, ainda que seja possível destacar outros elos mais próximos. De modo geral, o cálculo embutido nos termos mutuamente usados seguem o caminho mais curto e por vezes inusitado, evitando traçar laços ao longo de várias gerações.

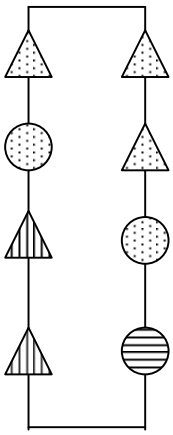
Isogeracional de 4º grau			
Posições	Casos	Indivíduos relacionados	Termos recíprocos
FFFBSDD	2	340601 x 340602; 180301 x 180302	
FFFBSSD	3	180601 x 180602; 180501 x 180502; 310101 x 310102	
FMFBDDD	3	311302 x 311301; 42001 x 42002; 41703 x 41708	
FMFBSDD	2	180301 x 180302; 42301 x 42302	
FMFBSSD	3	30301 x 30302; 341701 x 341702; 190301 x 190302;	
FMFZDDD	1	320116 x 320104	
MFFBDDD	1	130301 x 130302	
MMFBDSD	1	90505 x 90504	
MMFBSDD	1	61701x 61702	
MMMBDDD	1	341201 x 341202	
MMMBSDD	1	120705 x 120704;	
	19		

Quadro 24 – Casamentos isogeracionais de 4º grau

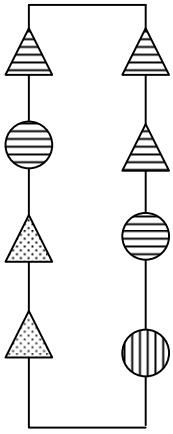
[77] Citando Gilbert (1943:208), Lévi-Strauss nota que os Cherokee recomendam casamento com a avó, a esposa pertencendo ao clã do avô materno ou paterno (1965:139).

Diagrama 17 - Modalidades de casamento isogeracional de 4º grau

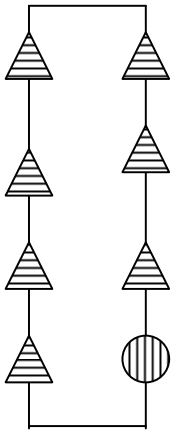
44-FMFBSDD
180301 x 180302



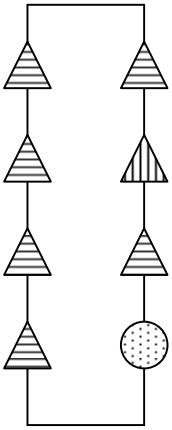
45-FMFBSDD
340601 x 340602



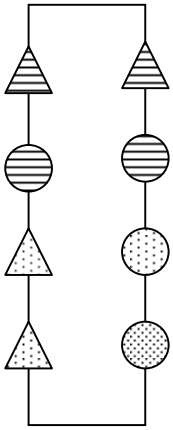
46/47-FFFBSDD
180501 x 180502
180601 x 180602



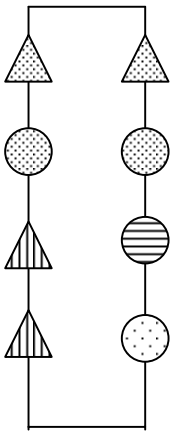
48-FFFBSDD
310101 x 310102



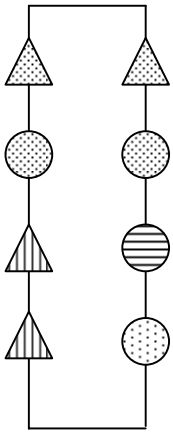
49-FMFBDDD
311302 x 311301



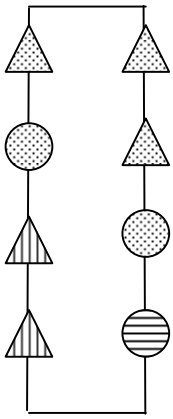
50-FMFBDDD
42001 x 42002



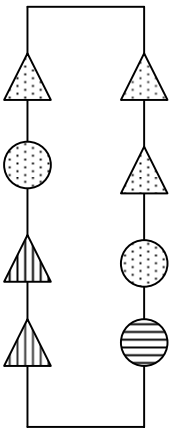
51- FMFBDDD
41703 x 41708



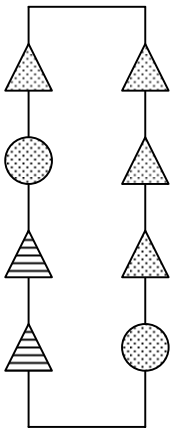
52-FMFBSDD
42301 x 42302



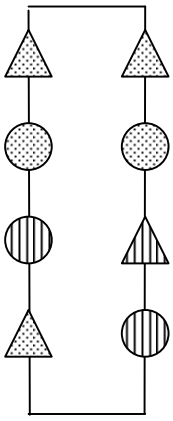
53-FMFBSDD
180301 x 180302



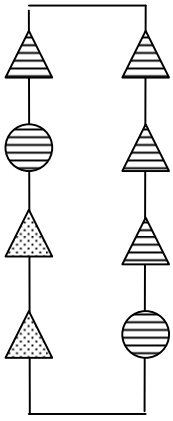
54-FMFBSSD
30301 x 30302



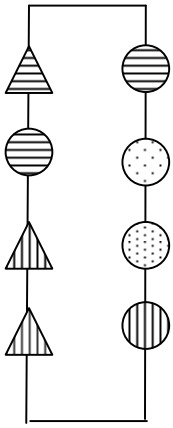
55- FMFBSSD
190301 x 190302



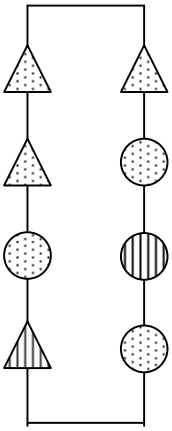
56- FMFBSSD
341701 x 341702



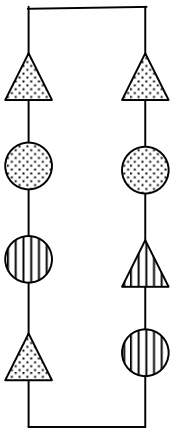
57-FMFZDDD
320116 x 320104

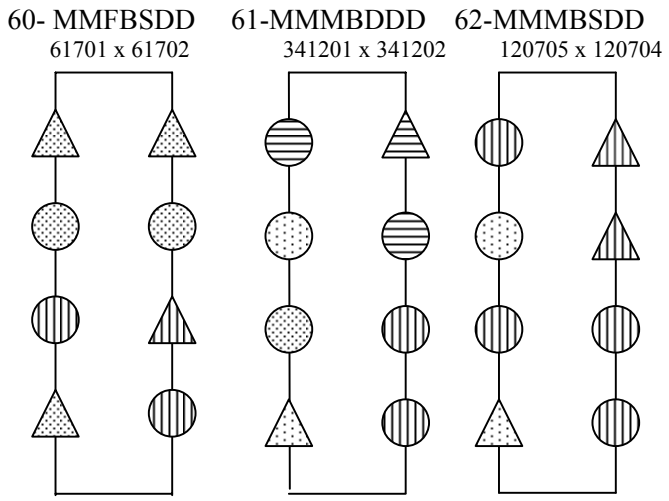


58-MFFBDDD
130301 x 130302



59-MMFBDSD
90505 x 90504





Como assinalei, nestas relações nem sempre é possível indicar termos de referência, o que é mais fácil quando não ocorrem relações cruzadas nas gerações ascendentes, e neste caso os informantes realmente podem enfatizar a relação entre linhas de irmãos, tal como nos exemplos 46/47-FFFBSDD, 48-FFFBSDD ou ainda 49-FMFBDDD, 50-FMFBDDD e 51-FMFBDDD. Relatei que os irmãos 46/47 acima enfatizam a patrilinha – tratavam as esposas por "irmãs" -, enquanto poderiam também enfatizar a posição 46/47-FZDD, que os tornaria *ikrda/pikoiti*. Caso ilustrativo é o 53-FMFBSDD que justamente enfatiza a relação *ikdra/pikõiti*, um casamento avuncular de 53-FZDD, como veremos adiante. Olhando para a mãe da esposa, os exemplos 49-FMFBDDD, 58-MFFBDDD e 59-MMFBDSD dirão que casaram com uma *krêmzu*, pois a mãe da esposa é do mesmo clã que Ego. As relações 48-FFFBSDD e 49-FMFBDDD claramente refletem alianças políticas, o primeiro caso unindo dois clãs krozake e o segundo aliando-se os clãs kbazi e kuzâ, todos na região do Rio do Sono, onde estiveram em lados opostos em episódio de conflito recente. Vemos então que, no intervalo de algumas gerações, outras relações podem ser acionadas, produzindo termos distintos, regra que de resto vale para todas as relações de um indivíduo com seus parentes. Tenho enfatizado que um cálculo de sibling se sobrepõe às interdições terminológicas omaha.

d) Relações de casamento oblíquo

Casamento avuncular

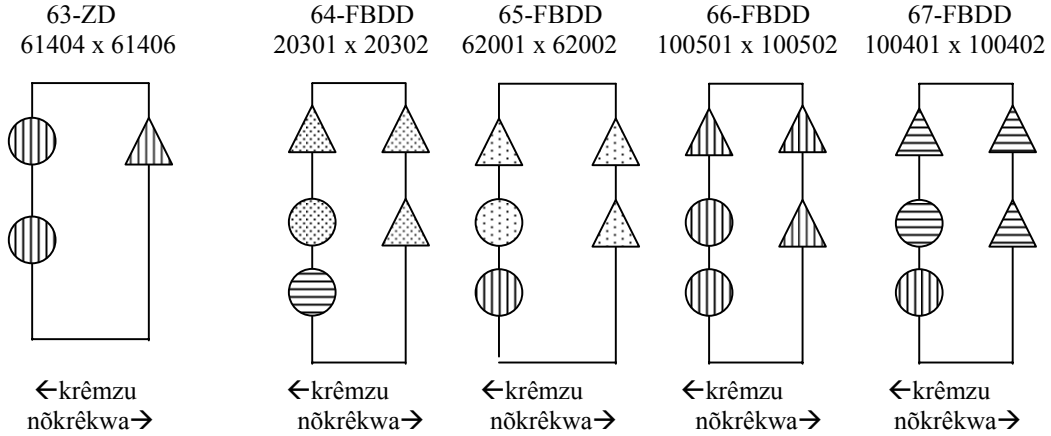
Aqui trato daquelas relações de casamento onde aparece uma diferença de geração entre os esposos. Chamo oblíquo–avuncular as relações onde Ego masculino se encontra uma

geração acima da esposa. De imediato surgem algumas questões que devem ser consideradas. A diferença geracional é extraída do Banco não significando que os indivíduos se vejam desta forma e que não existam, como de fato existem, relações genealógicas isogeracionais e oblíquas para o mesmo casal, a depender por onde se traça a relação. Dizer que são de 1º, 2º ou 3º grau significa dizer que o elo possível de ser traçado passou por um ancestral nas G +1, G +2 ou G +3. Restará claro ainda que a denominação avuncular não significa que a esposa sempre seja a filha de uma irmã de ego, mesmo levando em conta os cálculos nativos. Proponho verificar os exemplos extraídos do Banco de Dados, onde os diagramas continuam a numeração do tópico anterior[78].

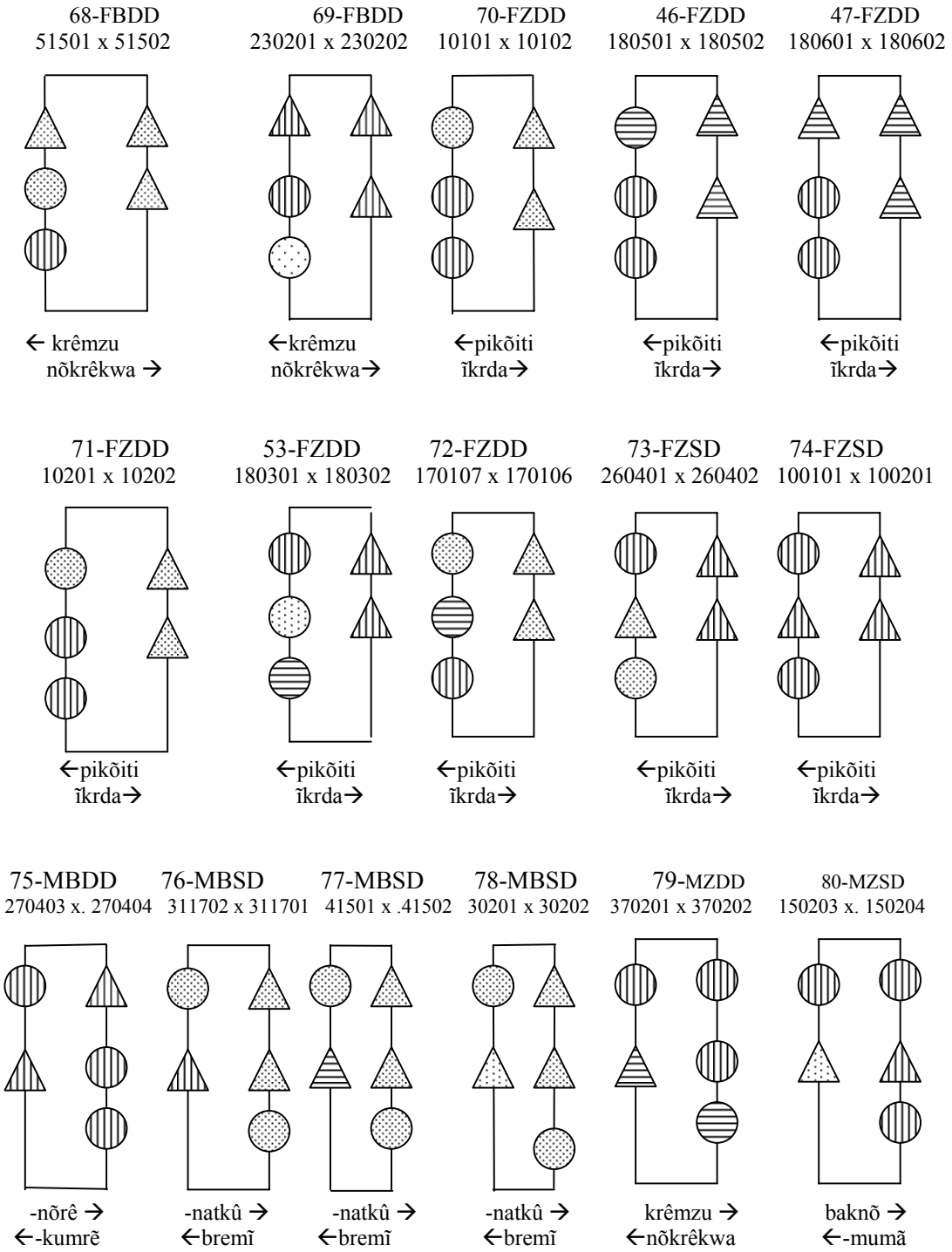
Oblíquo-avuncular de 1º e 2º grau			
Posições	**Casos**	**Indivíduos**	**Termos recíprocos**
ZD	1	61404 x 61406	nõkrêkwa x krêmzu
FBDD	6	20301 x 20302; 51501 x 51502; 62001 x 62002; 100501 x 100502; 100401 x 100402; 230201 x 230202	nõkrêkwa x krêmzu
FZDD	6	10101 x 10102; 10201 x 10202; 170107 x 170102; 180301 x 180302; 180501 x 180502; 180601 x 180602;	ĩkrda x pikõiti
FZSD	2	260401 x 260402; 100101 x 100201	ĩkrda x pikõiti
MBDD	1	270403 x 270404	-kumre/-nõrê
MBSD	3	41501 x 41502; 30201 x 30202 ; 311702 x 311701	bremĩ x –natkû
MZDD	1	370201 x 370202	nõkrêkwa x krêmzu
MZSD	1	150203 x 150204	-mumã x baknõ
FBSD	0		-mumã x baknõ
	21		

Quadro 25 – Casamento oblíquo-avuncular de 1º e 2º grau

Diagrama 18 - Modalidades de casamento avuncular



[78] Neste tópico estou atribuindo às relações em foco uma numeração seqüencial com o marcador de posição. Quando o mesmo exemplo se prestar a enfatizar relações distintas ele receberá o mesmo número, mudando porém o marcador de posição ou kin type.



Mesmo chamando de relação avuncular, nem todas as esposas são filhas de uma “irmã” de Ego e os exemplos mostram que em alguns casos a relação encontrada se traçou inclusive através do pai da esposa, o que a pode tornar uma filha terminológica (exemplo 80-MZSD). FZDD e FZSD são casamentos oblíquos, mas não avunculares, não são filhas de “irmã”, mas

filhas de *krêmzu*[79] e Ego se dirige a estas mulheres como *pikõiti*, ou seja, uma neta, com quem pode casar, sendo que a primeira deveria ser da mesma metade de Ego e a 2ª da outra metade. Os exemplos 70, 71, 72 constituem uma relação FZDD onde os cônjuges são de metades distintas, enquanto nos exemplos 46, 47 e 53 são da mesma metade. Quanto aos três últimos, somente o 53-FZDD apresentou seu casamento como *ĩkdra x pikõiti*, enquanto os dois primeiros relatam ter casado com irmãs terminológicas como está no exemplo 46/47-FFFBSDD. Quanto a FZSD, no exemplo 73 ela é de metade distinta como esperado; e no exemplo 74 ambos os cônjuges são do mesmo clã[80].

Temos ainda casamentos oblíquos como MZDD e MBDD, sendo a primeira a filha de uma "irmã", idealmente da outra metade e com quem se pode casar. No exemplo 79-MZDD, os cônjuges são da mesma metade, mas ainda assim considero a relação recíproca *krêmzu* x *nõkrêkwa,* pois Ego e WF mesmo sendo ambos do clã krozake, pertencem a linhas distintas.Quanto à 75-MBDD, além de pertencer à mesma metade, se trata de uma "irmã" terminológica e com ela não é permitido casar. Entre os oblíquos temos ainda o exemplo 80-MZSD, onde poderia se esperar uma esposa da mesma metade, mas como isto não aconteceu o cálculo de metade os fez relevar uma interdição terminológica de pai e filha.

Para aquilatar a propriedade das relações apontadas pelo Banco de Dados é necessário estar atento para o cálculo nativo. Cito o exemplo 77-MBSD que se presta bem para revelar um cálculo distinto. Ego masculino é filho de regional (incorporado ao clã krozake), às vezes se apresenta como "mestiço", mas se pinta como krozake e casou sua MBSD a quem se deveria dirigir como *natkû* – mãe. No entanto, prefere tomá-la como filha de uma "irmã", desde que a mãe dela pertence ao clã krozake. Informa ainda que se tratavam reciprocamente por krêmzu e nõkrêkwa, antes de casar.

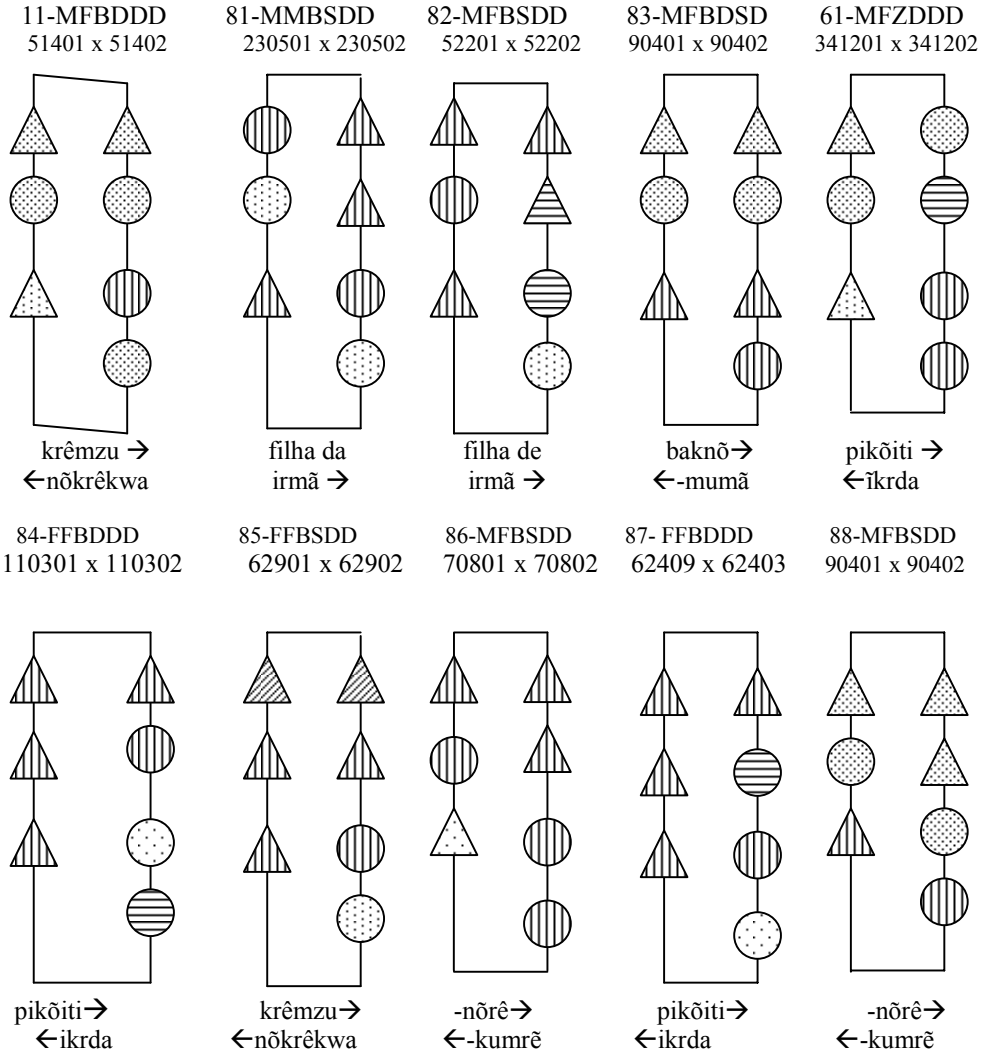
Nas relações oblíquas (do tipo avuncular) de 2º grau nitidamente verificamos uma distinção se a relação de ego masculino se traça de forma patri ou matrilateral. Quanto aos primeiros, comparecem as relações *krêmzu*/*nõkrêkwa* e *pikõiti*/*ĩkrda*, ambas terminologias que apontam para relações aceitas pelas regras. Quando ego traça a relação para o lado matrilateral, verificamos uma consistência terminológica proibitiva, pois as mulheres deste lado são mães, irmãs ou filhas. A única *krêmzu* apareceu quando havia um par de irmãs na G +2, no exemplo 79-MZDD.

[79] FZS também é tratado como krêmzu.
[80] No presente caso, embora ambos pertençam ao clã wahirê, tenho uma suspeita forte de que ela descenda de uma linha krãiprehi.

Oblíquo-avuncular de 3º grau			
Posições	**Casos**	**Indivíduos**	**Termos recíprocos**
FFBDDD	2	110301 x 110302; 62409 x 62403	
FFBSDD	1	62901 x 62902	
MFBDDD	1	51401 x 51402	krêmzu x nõkrêkwa
MFBDSD	1	90401 x 90402	
MFBSDD	3	70801 x 70802; 52201 x 52202; 90401 x 90402	
MFZDDD	1	341201 x 341202	pikõiti x ĩkrda
MMBSDD	1	230501 x 230502	
	10		

Quadro 26 – Casamento oblíquo-avuncular de 3º grau

Diagrama 19 – Modalidades de casamento avuncular de 3º grau



Nos exemplos de casamento oblíquo-avunculares de 3º grau, ressalta que raramente o cálculo nativo para pela G +3 ou acima, não sendo então seguro propor termos recíprocos. No

exemplo 11-MFBDDD já vimos que se trata também de MBD que, embora de clã distinto, pertence à mesma metade de ego. Nos exemplos 81-MMBSDD, 82-MFBSDD e 85-FFBSDD claramente se trata de um casamento com a filha da irmã, *krêmzu* portanto, pertencendo a esposa ainda à outra metade. Nos exemplos 61-MFZDDD, 84-FFBDDD e 87-FFBDDD se trata de filha de *krêmzu* – uma *pikõiti*, uma relação de casamento bem aceita.

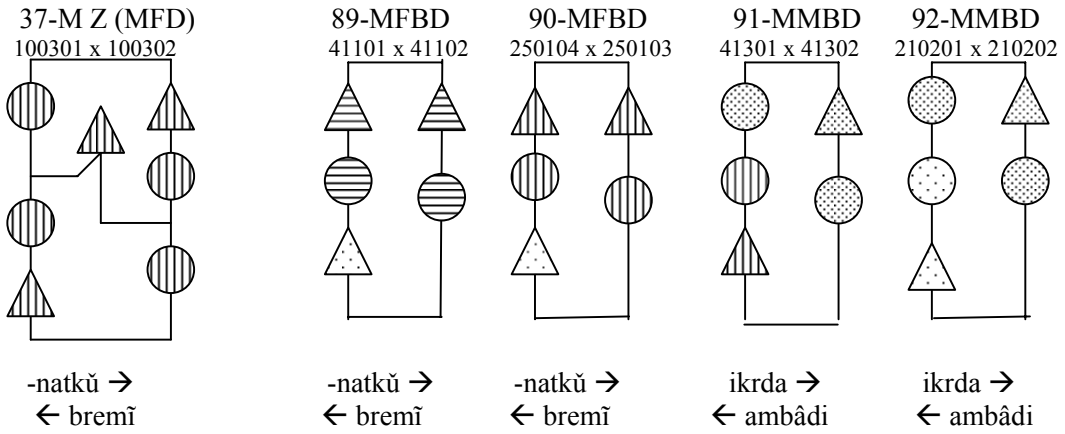
Casamento amital

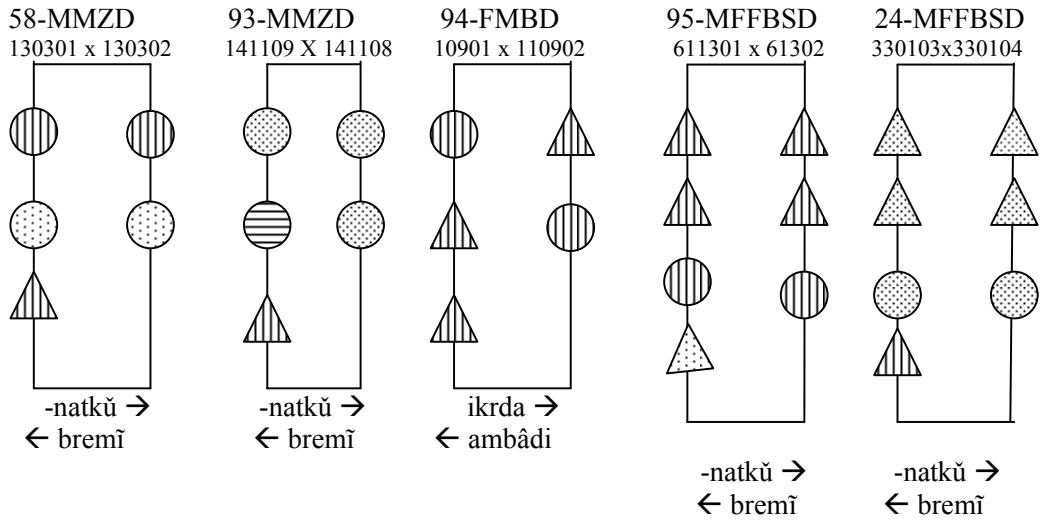
Retornando novamente ao Censo de 1999, vou verificar as relações de Ego masculino com uma mulher na G +1 que chamo de relação amital - com uma tia - distinguindo as relações de 1º, 2º e 3º grau, dependendo da distância lateral das relações, ou que o ancestral comum identificado esteja na G +1, G +2, G +3 ou G +4. Encontrei dez casos onde é possível traçar uma relação de casamento entre Ego masculino e uma mulher na G +. Veja o quadro e os diagramas a seguir:

Amital – sobrinho 1º grau			
Posições	casos	indivíduos	Termos recíprocos
MZ (MFD)	1	100301 X 100302	-natkû – bremĩ
Amital – sobrinho 2º grau			
MFBD	2	41101 X 41102; 250104 X 250103;	-natkû – bremĩ
MMBD	2	41301 X 41302; 210201 X 210202	-natkû – bremĩ
MMZD	2	130301 X 130302; 141109 X 141108	-natkû – bremĩ
FMBD	1	110901 X 110902	ĩkrda – ambâdi
		Amital – sobrinho 3º grau	
MFFBSD	2	611301 X 61302; 330103 X 330104;	-natkû – bremĩ
	10		

Quadro 27 – Casamento Amital – sobrinho

Diagrama 20 – Modalidades de casamento amital de 1º, 2º e 3º graus





Repare-se que o termo *-natkû* indica uma mãe classificatória e assim excluída do casamento e quanto ao termo *ĩkrda* – uma avó classificatória, devido à ocorrência de germanos cruzados na G +2 – parece não coibir o casamento, tal como o casamento *ĩkrda-pikõiti* ou *ambâdi-ĩkrda*.[81] Estas constatações são coerentes com um sistema cuja obliqüidade é patrilateral, interditando terminologicamente parentes matrilaterais. Embora interditadas, com exceção de duas (37-MZ e 92-MMBD), as relações ocorrem entre metades distintas, como se observa através dos padrões clânicos nos diagramas acima, nos permitindo propor que o cálculo nativo tenha relevado a interdição terminológica, desde que a relação aconteceu entre indivíduos de metades distintas. Interessante notar que a feição omaha da terminologia, sobretudo nas interdições de alianças, se vê suplantada por cálculos por clã e metade, tal como os exemplos aqui ou então, como outros casos já relatados, pela relação de irmandade (sibling). Mesmo diante de termos interditados, as pessoas podem relevar e "*não reparar tanto*" se casar na outra metade.

Casamento "avô–neta" e "avó-neto"

Tratar por netos as relações a seguir é tão somente uma maneira de enfatizar o intervalo de duas gerações, seja entre esposa e marido, seja entre marido e esposa. É desnecessário dizer que esta classificação de *netos/as* nem sempre coincide com o cálculo nativo. Com efeito, acima já havia notado que toda vez que ocorre uma relação cruzada na G +2, uma das linhas sobe e a outra desce, assumindo termos recíprocos que se traduzem por "avô/neta". Vejamos

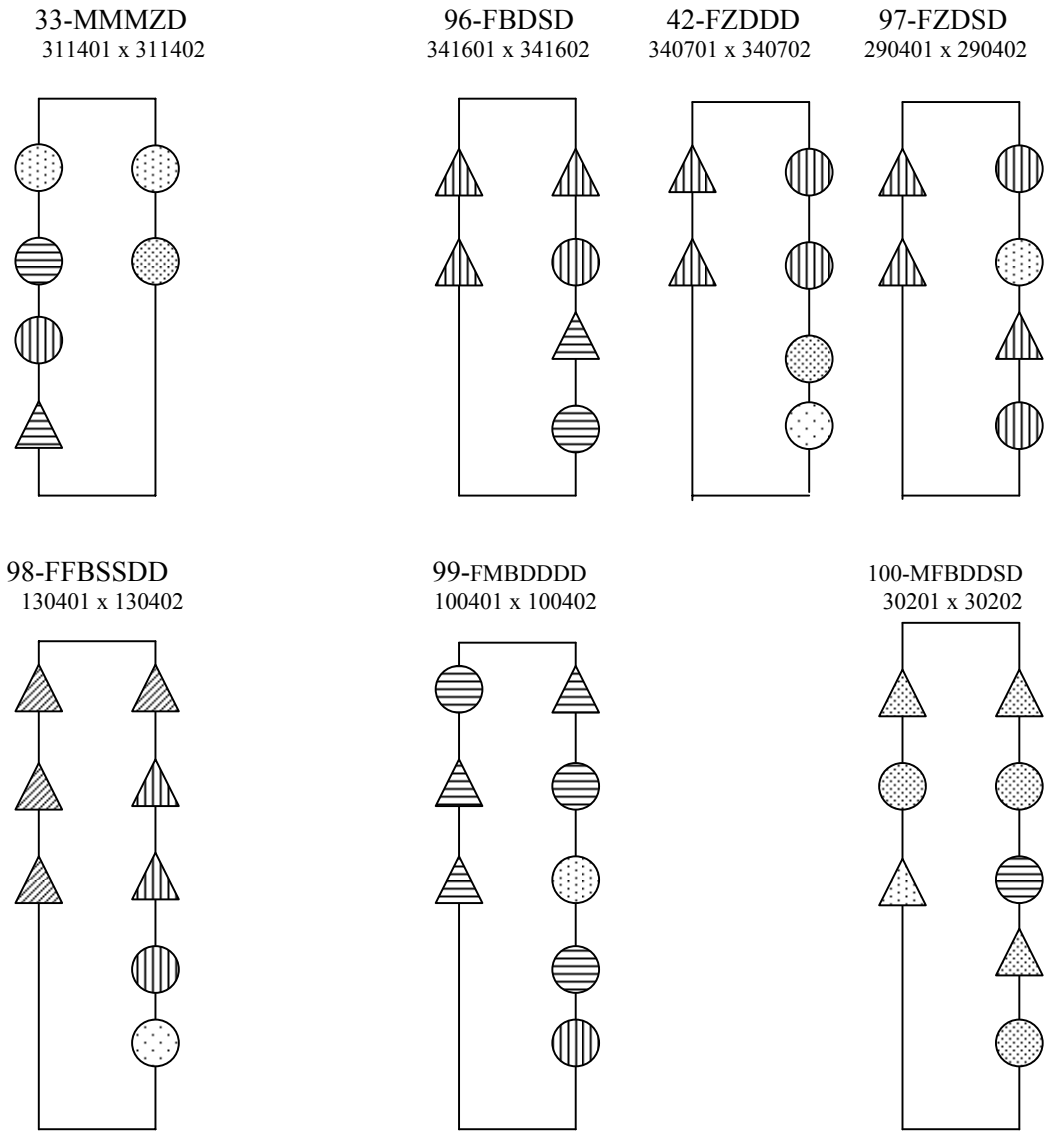
[81] A posição FFZD não ocorreu entre as relações atuais - apareceu apenas como relação referida - e se trata de uma *krêmzu* que, de forma recíproca, chama Ego de *nõkrêkwa*.

os exemplos, de acordo com o Banco de Dados, prosseguindo a seqüência da numeração que venho adotando.

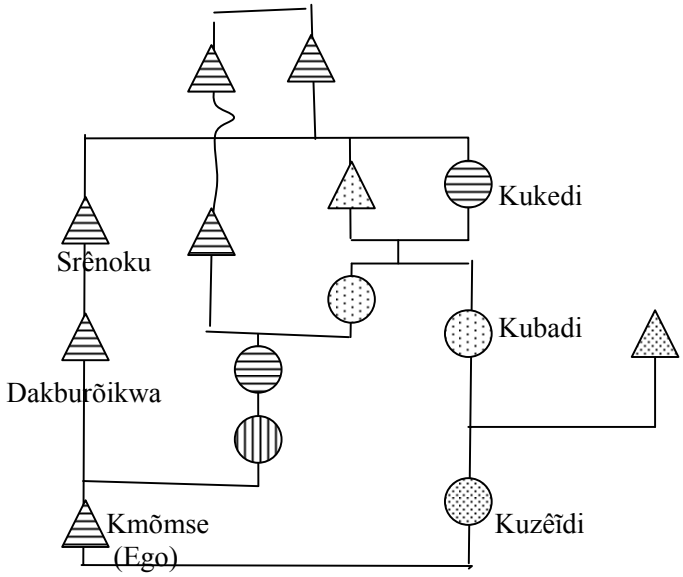
Casamento oblíquo com neto e netas			
Modalidade	**Casos**	**Posições**	**Termos recíprocos**
MMMZD	1	311402 x 311401	
FBDSD	1	341601 x 341602	
FFBSSDD	1	130401 x 130402	
FMBDDDD	1	100401 x 100402	
FZDDD	1	340701 x 340702	
FZDSD	1	290401 x 290402	
MFBDDSD	1	30201 x 30202	
	7		

Quadro 28 - Casamento oblíquo com "neto" e "netas"

Diagrama 21 - Casamento oblíquo com neto e netas



Para examinar os exemplos precedentes, eu gostaria de tomar o exemplo 33-MMMZD, que já havia ocorrido acima sob o Nº 33-FFZDD, lá uma relação isogeracional. Observando o diagrama abaixo, a esposa Kuzêĩdi e a sogra Kubadi, contudo, me apresentaram um cálculo (e terminologia) distinto. Elas informam que Ângelo Dakburõikwa e Kukedi se tratavam por *ĩ-tbê* e "Ângelo" reciprocamente; Ângelo e Kubadi por *krêmzu* e *nõkrêkwa*; também Kmõmse era nõkrêkwa para Kubadi. Depois que este se casou com Kuzêĩdi, Kubadi passou a chamá-lo de -*zakmõ*. Kuzêĩdi casou com *ĩkrda* e Kmõmse casou com *pikõiti*, a filha de sua *krêmzu*. Surpreende aqui que, embora se possa demonstrar uma relação de avó-neto, a terminologia e o cálculo nativo de fato chegam a inverter esta relação, assumindo ela a posição de neta, desde que integra a linha feminina de um cruzamento na G +2, entre Kukedi e Srênoku. Cálculo nativo se orientou então pela linha paterna (33-FFZDD), em vez da linha materna (33-MMMZD). No diagrama seguinte se traçam as relações entre Kmõmse e Kuzêĩdi.



Nos casos 42-FZDDD e 97-FZDSD são netas de krêmzu e poderiam tratá-las por pikõiti. Não possuo, contudo, informações sobre estes casos. O caso 98-FFBSSDD se trata claramente de uma -*nĩhrdu* (DD) e ali adicionalmente se repara que a linha masculina adotou outro padrão clânico, sendo uma linha do clã krãiprehi, alguns contudo adotaram a pintura do clã wahirê.

Para encerrar a exposição e análise das relações genealógicas, quero ainda correlacionar estas relações com casamento exogâmico e endogâmico. Poderia se esperar que

nas relações genealógicas houvesse maior grau de exogamia de clã e de metade, enquanto nas relações distantes, onde não se reconheça um elo genealógico, as percentagens de endogamia deveriam ser maiores. Encontrei no Cadastro de Casamentos 154 relações onde foi possível determinar algum tipo de relação genealógica entre os cônjuges. Destas, 95 são relações "atuais". Vejamos as porcentagens:

Cadastro de casamentos		**%**	**Relações atuais**		**%**
Total de relações	154		Total de relações	95	
Exogamia de metade	99	64,29%	Exogamia de metade	62	65,26%
Endogamia de metade	54		Endogamia de metade	33	
Exogamia de clã	124	80,52%	Exogamia de clã	75	78,95%
Endogamia de clã	30		Endogamia de clã	20	

Quadro 29 - Exogamia e endogamia para relações genealógicas conhecidas

Este quadro parece indicar que a variação nas percentagens de exogamia e de endogamia, seja de metade seja clânica, não é significativa, comparando-se o total de relações ou somente aquelas onde se conheça a distância genealógica entre os cônjuges. Quer dizer que no conjunto das situações onde as trocas se repetem entre determinadas linhas, a ponto de ser possível estabelecer relações genealógicas até 4º grau, não parece haver um empenho maior para buscar cônjuges na outra metade.

Assim, encerro as considerações sobre as relações genealógicas extraídas do Banco de Dados. Prosseguindo, retomo as relações classificatórias para um último tópico: redobramento.

e) Redobramento Pai/Filho

Tendo considerado as injunções de casamento – em especial a regra de casar uma *krêmzu* - proponho examinar a interdição da patrilinha da mãe. Casar uma parente da linha da mãe atrapalha o respeito, dizem os informantes e ali se apontam MZ, MBD, MBSD, MFBSD. Os sistemas do tipo omaha, como vimos, interditam a realização de novas alianças pelo espaço de algumas gerações. Redobrar o casamento do pai significa casar como o pai, ou tomar uma esposa da mesma linha ou clã onde o pai casou.

Quanto ao redobramento na *linha* da mãe, temos os seguintes dados: em 169 relações de casamento, temos informações sobre a linha da mãe de ego e da linha da esposa. Entre estas, se contam 16 casos de casamento na linha da mãe de ego, conforme sumarizado

QUADRO 29. Significa dizer que ego está replicando o casamento na mesma linha onde seu pai tomou uma esposa e algumas destas mulheres são mães classificatórias de ego, tal como a MBD e a MBSD. Os 16 casos de casamento na linha da mãe representam 5,5%, evidenciando que a interdição tende a evitar o casamento com mulheres com as quais ego possa traçar uma relação genealógica.

Registro esposo	Linha esposo	Linha da mãe	Linha esposa	Registro esposa	Posição genealógica	Clã da esposa
41401	234	111	111	41402	MBD	kuzâ
51401	135	111	111	51402	MBD	kuzâ
90301	231	111	111	90302	MBD	kuzâ
290501	132	241	241	290502	MBD	wahirê
30201	135	111	111	30202	MBSD	kuzâ
41501	219	111	111	41502	MBSD	kuzâ
311702	235	111	111	311701	MBSD	kuzâ
41101	132	211	211	41102	MFBD	krozake
250104	155	252	252	250103	MFBD	wahirê
40501	211	111	111	40502	MFBSD	kuzâ
62401	154	252	252	62402	MFBSD	Wahirê
210101	151	212	212	210102	MFBSD	krozake
230402	155	252	252	230403	MFBSD	wahirê
61301		252	252	61302	MFFBSD	Wahirê
330103	216	112	112	330104	MFFBSD	kuzâ
100301	236	233	233	100302	MZ	Wahirê

Quadro 30 - Redobramento na linha da mãe de ego

Para examinar o redobramento pai/filho, no *clã* da mãe, temos 254 relações onde o clã da mãe de Ego e da esposa são conhecidos. Neste conjunto, foram encontrados 75 (29,5%) casos de redobramento no clã da mãe; e ainda 81 casos (31,8%) de casamento num clã distinto da mãe, embora na mesma metade. Somam-se então 156 casamentos com uma mulher na metade da mãe, enquanto em 99 casos (38,82%) Ego casou com uma mulher de clã e metades distintas da sua própria mãe, supostamente na metade do pai, embora entre os 99 casos, contam-se 37 onde os pais de ego pertencem à mesma metade. Ou seja, ego não casou na metade da mãe, mas assim mesmo manteve a exogamia de metade.

Comparando os números de casamentos com uma mulher do clã e da metade da mãe, 75 e 156 respectivamente, permitem inferir que a prática tende a respeitar apenas a interdição da linha da mãe de ego (onde algumas mulheres são “mães” classificatórias), e que ela não se estende a todas as mulheres do clã da mãe. Os informantes, quando falam de interdições, dão

a entender que evitam casar com uma mulher do clã da mãe. Verificamos, porém, que os números não confirmam tal abrangência, nem o costume de se orientar pela máxima "*nasci de uma mãe krito e casei com mulher kbazi*", como me narrou um informante do clã wahirê. Veja *diagrama 22,* de redobramento de Ego no clã de sua mãe:

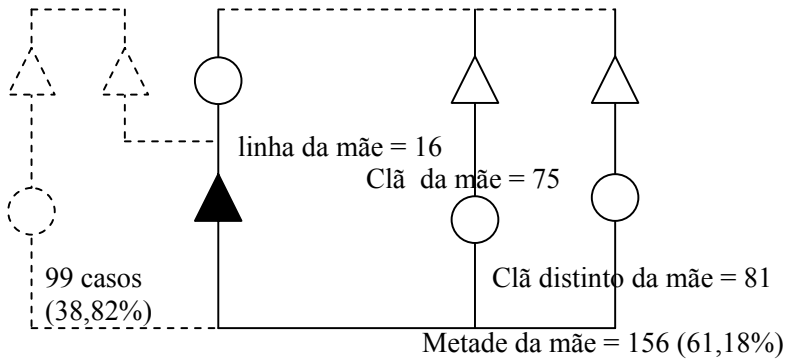


Diagrama 22 - Visualização dos redobramentos Pai/Filho

As percentagens de redobramento se referem às 254 relações de casamento onde se conheça a metade e o clã da mãe de Ego e da esposa. Em 61,18% ego casa uma mulher da metade da mãe e em 38,82% casa uma mulher na metade do pai. Percebe-se que os índices se aproximam dos graus de exo- e endogamia, verificados acima. Confirma-se a tendência observada em outras simulações de que um pouco mais de 60% dos casamentos acontecem na outra metade. A regra de interdição quanto ao redobramento (que proíbe ego de casar como seu pai) incide mais claramente sobre a patrilinha da mãe, onde se encontram mulheres genealogicamente relacionadas. Trata-se então de uma interdição de menor alcance do que aquelas que Héritier encontrou entre os Samo e mais restrita do que o enunciado nativo de não casar com uma mulher do mesmo clã da mãe.

Quanto à proibição de redobramento da aliança de irmãos, tal como nos Samo segundo Héritier, a terminologia e a prática xerente, ao contrário, enfatizam o casamento de um grupo de irmãos com um grupo de irmãs, permitindo aos irmãos permanecer juntos em face da regra de residência uxorilocal. Como vimos, o termo para WZ = BW (asimhi); MZH = F (-mumã). Homens que casaram duas irmãs se tratam por ĩ-kamõ ("outro"), semelhante ao termo dos Jê Setentrionais para amigo formal.

Considerações

Procurei evidenciar que o cerne do parentesco e da sociedade xerente são as relações de respeito entre clãs e metades, o *start* da sociabilidade. As regras de respeito implicam que alguém sempre esteja posicionado, sob certa perspectiva, de forma subordinada ou assimétrica. Ora você é genro ou sogro; ora cunhado doador ou tomador; ora você é neto, ora avô ou consogro. Posições emblemáticas como FZH e ZH, classificados junto com o genro (-*zakmõ*), são também os sogros potenciais. Neste caso, prevalecerão as relações de fato sobre as classificatórias, mas na ausência das primeiras as últimas são invocadas. As pessoas se movem ao longo de uma estrutura que imita uma gangorra: a depender do interlocutor, sua posição será uma ou outra. Todos podem ser posicionados, mas as relações mais próximas ou genealógicas subordinam outras mais distantes ou classificatórias, no entanto não se refletindo na terminologia. Como tentei mostrar, estas relações assimétricas se inauguram e perpetuam pela via do parentesco, ressaltando a posição central dos clãs que fundam atitudes de respeito e orientam os cálculos dos indivíduos nas interdições e/ou eleição de cônjuges.

Da mesma forma, a terminologia de parentesco oferece um quadro de orientação geral aos indivíduos nas suas relações com todos os demais, onde de novo se enfatizam condutas de distância e respeito. A terminologia abre um amplo espectro que permite estender uma relação horizontal de irmão e irmã a um vasto conjunto de indivíduos, uma feição do sistema xerente que trato por unidade de sibling. Estamos em presença de uma terminologia oblíqua omaha que interdita a categoria da patrilinha da mãe de ego, mas também aponta uma categoria para a realização de alianças. A obliqüidade omaha funde os colaterais – os matrilaterais sobem e os patrilaterais descem - interditando os primeiros, mas assinalando os últimos como cônjuges preferenciais. A fusão dos cruzados é coerente com sistemas omaha, mas aqui a terminologia faz mais: ela sobrepõe cruzados e interditados e cruzados e afins, tal como fazem os sistemas assimétricos (matri ou patrilaterais) que costumam usar os mesmos termos para os cruzados e para os afins.

Ao criticar Murdock que equiparou os sistemas Crow e Omaha aos assimétricos, Lévi-Strauss propôs o que avalia como uma diferença crucial: os primeiros não assinalam uma categoria de aliança. Tratar-se-ia de sistemas semi-complexos, que apenas interditam categorias, enquanto as escolhas matrimoniais não estariam definidas pela estrutura social. A terminologia xerente, ao contrário, codifica a prima cruzada patrilateral como categoria casável,

buscando parentes nesta direção, enquanto interdita os cruzados matrilaterais da linha ou do clã da mãe[82]. Procurei mostrar que é um sistema que opera de duas maneiras: nas injunções é amplamente classificatório, indicando casamento com a filha de uma "irmã", mas na interdição opera genealogicamente, ao interditar a linha da mãe. A realização de alianças, no entanto, atende a uma lógica classificatória, em que um termo que inclui os primos cruzados é extensivo aos afins. Os indivíduos buscam cônjuges em clãs determinados, com as "irmãs", ou simplesmente mulheres que pertencem à outra metade.

Os sistemas Crow-Omaha associam às regras proibitivas de aliança uma nomenclatura cujos traços sublinham um tipo segundo suas diferentes variantes e que comportam classes específicas para os aliados (Héritier,1981:77). A prescrição de casamento com alguém na categoria de prima cruzada patrilateral oferece então uma feição particular ao sistema xerente. Proponho ainda aproximar e relacionar esta característica com a distinção entre os sistemas iroquês e dravidiano, que apresentam cruzamentos do tipo B e tipo A respectivamente, segundo Trautmann e Barnes. Estes autores, nas suas conclusões, afirmam que o cruzamento do Tipo B não apresenta casamento de primo cruzado como princípio de classificação e é associado com exogamia de primos. Tanto o tipo B quanto Omaha e Crow estariam associados com elos afinais abertos. Ou seja ainda, o tipo B é o precursor direto e a base da qual os sistemas unilineares surgiram, seja omaha ou crow (1998:54-55). Nisto acompanham outros autores, como Lane & Lane (1959:260 ss) que, mesmo sem distinguir os tipos de cruzamento, asseveram que os sistemas de duas seções do tipo Iroquês e Dakota teriam engendrado os sistemas Crow e Omaha. Quero propor então que poderíamos ter duas possibilidades: os Crow-Omaha da América do Norte, da Nova Guiné e da África não assinalam os primos cruzados como categoria afim; outros, como os Xerente, ostentam terminologias que derivam de um cruzamento do tipo A. Se assim for, os Xerente estariam certamente mais próximos de uma feição das terras baixas da América do Sul, onde predomina uma grade dravidiana.

A terminologia assimétrica e o enunciado nativo da regra de casamento aponta um sistema de troca patrilateral. Apresentei um contraste evidente entre a prima cruzada matri e patrilateral – a primeira é *-natkû* (mãe) e a segunda *krêmzu* (filha da irmã), o que não permite reduzir o sistema xerente a um sistema de duas seções. Neste ponto, também contesto Needham que, ao simular uma troca patrilateral entre três unidades de troca, logrou reduzir o material que analisou a um sistema dual. Mostrou ainda que a replicação do casamento com

[82] Acabamos de ver que estatisticamente apenas a linha da mãe sofre uma interdição, enquanto dos 156 casamentos na metade da mãe, 75 foram com o clã da mãe e 81 com clã distinto da mãe.

FZD resultaria num casamento com MMBDD, portanto, uma prima matrilateral na visão de Needham. Se os Xerente anunciam uma regra de casamento com uma mulher da outra metade, eles relatam seu casamento como uma relação *krêmzu* e *nõkrêkwa*, os termos usados para primos cruzados, mas também uma relação *filha da irmã* e *tio materno*. A definição mais adequada para *krêmzu* é "filha da irmã" e assim o sistema podo ser tomado como patri-avuncular. A terminologia, como tenho mostrado, também suporta um regime de troca avuncular: os filhos do irmão são netos para uma falante feminina; e, como vimos, o filho da irmã é um sogro potencial de ego masculino. No entanto, não se deve ignorar a feição omaha particular do sistema xerente que não coincide com os sistemas assimétricos, pois todas as unidades de troca são doadoras e tomadoras de mulheres.

Dualismo, triadismo, simetria e assimetria são feições marcantes e emblemáticas de sistemas como o xerente. Tendo me apoiado em comparações com outras regiões etnográficas, acredito ter oferecido uma interpretação que contemple simultaneamente estas feições, determinando-se o ponto de vista do observador, ou do operador do sistema. A distinção entre método das classes e das relações permite propor que um sistema possa operar com ambos, a depender de cálculos classificatórios ou genealógicos ou se consideramos o sistema como sócio ou ego-centrado. Nestes aspectos, o sistema xerente opera com cálculos classificatórios, sobretudo na busca de novas alianças, enquanto a interdição é rigorosamente genealógica, numa perspectiva ego-centrada. Na análise dos dados, tive oportunidade de assinalar inúmeras situações onde, na busca de alianças, os cálculos classificatórios precediam as interdições terminológicas, todas posições genealógicas próximas.

Na **análise dos dados** sobre casamento, quero destacar algumas conclusões gerais. A exogamia de metade alcança 63,32%, com tendência endogâmica maior nos clãs da metade isake que numericamente são a maioria. Da mesma forma, o casamento com a filha de uma irmã classificatória (por metade) atinge 59,63%, um índice próximo à exogamia de metades.

Quanto à regra de não redobrar o casamento do pai, verifiquei que a interdição se restringe a patrilinha da mãe, sendo que os casamentos de Ego masculino com uma esposa do mesmo clã da mãe chega a 47% entre as relações na metade oposta. Reciprocamente, significa que o clã que cede uma esposa na G +1 é o mesmo que toma uma filha na G Ø.

Na análise dos dados sobre casamento, verifiquei que de 296 relações encontradas no Censo de 1999, para 95 foi possível determinar as relações genealógicas entre os cônjuges: isogeracional até 3º grau, relações oblíquas (avuncular e amital) também até 3º grau e de

“netos”. Podemos supor que se trata de relações próximas e que os indivíduos reconheçam algum grau de parentesco, mas não significa dizer que o cálculo nativo se guie sempre pelas relações que o Banco de Dados detectou. Adicionalmente, em se tratando de relações próximas, poderia se esperar uma incidência maior de cônjuges de metades distintas. Foi possível identificar cálculos deste tipo, onde os informantes relevam uma interdição terminológica contanto que se tenha casado na outra metade. No cômputo geral, no entanto, verifiquei que a exogamia de metade não se alterou muito, alcançando 65,26% e a exogamia de clã chegou a 78,95%, para as relações onde havia elos genealógicos entre os esposos. São percentagens muito próximas àquelas encontradas para o conjunto dos casamentos, não indicando uma inflexão devido às relações genealógicas.

Esta semelhança de percentagens mais do que invalidar uma hipótese pode estar indicando duas coisas: as relações de parentesco não se limitam aos conjuntos de aldeias (ou Postos) e um Xerente minimamente informado detém informações sobre todos os demais, de modo que a rigor não se pode falar de distância, nem espacial, nem social. Eles gostam de enfatizar que tem parentes em toda parte. Em segundo lugar, como enfatizei, muitas das relações detectadas não são consideradas pelos cálculos nativos. Neste caso é necessário considerar que as relações de sibling ou cálculos de metade tendem a se sobrepor às relações genealógicas, precedendo-as. Uma prática amplamente enfatizada é o casamento com a filha de uma irmã classificatória, cálculo que tanto pode preceder uma relação genealógica quanto explicar uma relação distante.

A apresentação do sistema xerente como assimétrico e oblíquo abriu a possibilidade de uma interpretação que tanto contemple as metades e o dualismo diametral, quanto os clãs e o triadismo. No entanto a sua feição omaha se apresenta limitada em diversos aspectos: ao abrir um leque extenso para a realização de alianças não deixa de indicar a categoria casável; ao interditar uma categoria, esta se vê restringida ao mínimo e mesmo assim sobre-determinada por outros cálculos. A tal ponto, como vimos, ocorrerem casamentos com “irmãs” e “mães” terminológicas. Assim, um cálculo agnático pode enfatizar a patrilinhagem e produz situações onde se releva casar com uma MBD – mãe terminológica – desde que se tenha casado na outra metade.

Tentei evidenciar que os sistemas omaha mantém por algumas gerações a assimetria do sistema de relações. Na troca generalizada, doadores e tomadores de esposas não se confundem, nem se permutam, estabelecendo um fluxo de sentido único, enquanto no sistema

xerente todos os clãs são doadores e tomadores de esposas e a assimetria se desloca *pari passu* no sentido das novas trocas. Os Xerente explicitam uma regra de casamento com alguém da outra metade, um *dasiwaze*, isto é, um casamento distante que envolve negociação entre dois grupos afins. Como vimos, a terminologia indica tal possibilidade ao assinalar como categoria casável a *krêmzu*, a filha de uma "irmã", sendo raros os casos de FZD real. Por outro lado, acontecem casamentos endogâmicos e nestes casos parece se confirmar um desejo e a possibilidade de casar mais próximo, implementando uma estratégia de viver "*mais combinado*" entre parentes próximos. No capítulo III, veremos como rixas antigas entre clãs podem ter propiciado endogamia clânica, na região do Rio do Sono e do Brejo Comprido[83].

[83] Os dados ali apontam trocas matrimoniais entre gerações mais antigas, mas na geração mais nova cerca de 20 casos sobre um total de 30 de endogamia entre os Krozake são desta região.

III - POLÍTICA: Afirmando a simetria

No Capítulo I retratei a percepção dos Xerente sobre si, de um ideal de simetria, tal como expresso no ritual, onde metades e clãs lado a lado se compõem para realizar suas performances, encenando relações simétricas. As Associações, uma nomina as filhas das outras, cantando em círculo pelo pátio ao longo das casas; as metades exogâmicas se compõem para a nominação masculina. Em diversas situações, os clãs dasisdanarkwa estão frente a frente para trocas rituais. A assimetria, se havia, estava no seu exterior, na relação desigual com os brancos, porque os Xerente escolheram ficar com seus ornamentos e artefatos, desdenharam as novidades do seu herói cultural. A festa ou *dasĩpse* adicionalmente se apresenta como a oportunidade de exorcizar para longe as influências estranhas e reafirmar um modo próprio de ser, em contraste com os brancos; é a ocasião propícia para ensinar aos novos, mostrar aos visitantes qual é a tradição, tal como está nas falas de Joaquim, reproduzidas abundantemente. No ritual, a simulação do confronto e da alteridade vem contrabalançada pelas trocas de comidas e ornamentos, pela imposição de nomes, pela ativação de outras simetrias. Os conflitos em torno da condução, do ritmo e da correta performance dos rituais são suplantados pela afirmação da harmonia e encenação da complementaridade.

À criação da simetria de partes complementares, antes *a vestimenta era uma só*, um estado de igualdade primordial, segue-se a diferenciação dos clãs, que instaura a vida social, porque até então não se respeitavam, *eram tudo besta*. No Capítulo II, a história se infiltra e vem ao primeiro plano, modulando a ação dos indivíduos, envolvidos pelas relações de parentesco, estas sim assimétricas. Os homens ainda tentaram procriar somente entre eles, sem a mulher, mas sangraram até morrer. Para procriar precisam da mulher, mas as mulheres pertencem a outro clã, elas têm irmão, tem pai e para *tirar um filho delas*, alguém pagará pela desonra e pela cabeça dos meninos. Com vergonha (evitação) e respeito devo me dirigir àqueles que me cederam uma “irmã”; nem de minha irmã não posso dispor para recuperar a simetria, purgando entre os afins o destino irrecusável de casar com alguém do outro lado para fertilizar e procriar o meu clã. Este intrincado de relações criadas, através do casamento de ego e de seu pai, confina a ação individual num quadro assimétrico. Se o sistema é simétrico e dual

visto de fora, o indivíduo submetido às relações de parentesco é subordinado pelas múltiplas linhas de força oblíquas produzidas pelo sistema.

No Capítulo III, veremos como os Xerente administram a assimetria engendrada pelas relações de parentesco, que oferecem uma moldura para os laços ativados na constituição de turmas e aldeias. A política trata da distribuição da população pelo seu território e propõe os padrões de cooperação e competição entre estas turmas, seja pelo controle sobre pessoas e recursos, mas sobretudo pela garantia incansável dos interesses e da autonomia dos grupos sociais, simetricamente justapostos. Novamente, o respeito está colocado como limite à ação individual - "*deste traço não passa*" - o mesmo risco da festa é aquele que orienta a escolha de cônjuges e ordena a vida política. Se o respeito contém e possibilita a vida social, a autonomia dos tantos grupos, cópia um do outro, mecanicamente justapostos, é o limite interno da estrutura para o seu evolvimento, como observa Sahlins ([1963]2004). Evolver, no entanto, significaria submeter a ação individual ao interesse difuso da coletividade e à representação política, derradeira renúncia à sonhada simetria.

Para tratar da política entre os Xerente proponho considerar duas variáveis principais: a distribuição da população sobre o seu território e a estrutura das turmas, clãs, linhagens e metades e suas relações mútuas. No primeiro capítulo retratei a forma como eles foram confinados no território atual, onde os fatos e a memória sinalizam que não se tratou de um processo passivo, foi antes fruto de sua interação com as diversas frentes de expansão. Do mesmo modo, a distribuição atual pelo território é função direta do modus operandi de sua estrutura social, quando comparecem clãs e linhagens, relações de parentesco e a interação com agentes da sociedade regional, em particular a estrutura administrativa do SPI e da Funai.

A exposição do material inicia pela dinâmica de segmentação, buscando entender a ação política de grupos que operam por oposições, porque a tendência para a segmentação ou fusão é um princípio fundamental de sua estrutura social, como Evans-Pritchard observou no seu estudo sobre os Nuer (1940: 159). A interpretação vigorosa do material Nuer como que subjaze ao longo deste capítulo, mas há outras fontes de inspiração como os estudos sobre a chefia (sem poder) na América do Sul (Clastres, 1978), a interpretação de Sahlins (1963) para a Polinésia ou ainda os estudos sobre o fenômeno do facciosismo, marca registrada de estudos precedentes sobre os Jê Centrais (Maybury-Lewis, 1979; Farias, 1990; De Paula, 2000). Ao final, retorno aos Jê, tanto para uma leitura crítica do material Xerente, quanto para estender

alguns elos aos demais povos Jê. A relação entre política e parentesco já comparece aqui, mas deverá ser retomada nas conclusões.

1. Forma de assentamento e estrutura das aldeias

a) Postos ou conjuntos de aldeias

Para começar a discussão sobre as formas de assentamento, tomemos a descrição dos informantes de Nimuendaju, nos anos de 1930: as aldeias tradicionais apresentavam forma de ferradura, com a metade Xiptató ao sul e a metade Sdakrã ao norte. No centro estava a casa dos rapazes e os locais de reuniões das quatro associações masculinas e da associação feminina. Como se vê, eram assentamentos grandes, os clãs perfilados cada um com o seu local no semicírculo, uma metade de cada lado. O ideal corresponde ainda hoje a desenhos feitos pelos alunos nas escolas e os informantes citam tais aldeias, indicando o local dos clãs e ligando entre si aqueles confrontantes. Urbino Vianna (1928:47), numa relação de 13 aldeias, com uma população total de 1364 pessoas e ao descrever a forma de um semicírculo da aldeia antiga, observa que "*hoje, não existe construída assim senão uma aldeia: é a do Varedão*", com a cifra de 243 habitantes. Raimundo Vicente, morador do PI Xerente, nascido em 1919, era do Varedão e esclarece que lá "*não tinha cacique; de primeiro era só dois capitão. Se tivesse para resolver chamava o Amaro, ele ia lá...*" dando a entender que Varedão fazia parte de um conjunto de aldeias. O chefe Amaro é citado por Nimuendaju, provavelmente na Aldeia Porteira (Velha). Em 1937, o etnólogo passou dois meses na aldeia Sucuriju (Providência) com o capitão Bruẽ, "*a quem devo 80% do que ainda consegui aprender*"; esta aldeia era formada por sete casinhas, 80-90 moradores (Nimuendaju, 2000:265). As aldeias grandes então não existiam mais e os Xerente estavam em nove pequenos núcleos (: 154).

Em 1941 um censo do SPI indicou sete aldeias somando 374 pessoas, com uma população muito reduzida em cada aldeia (Quadro 2). Foi nesta época que as duas últimas aldeias da margem esquerda do Tocantins foram transferidas para a área atual, entre os rios Sono e Tocantins. Os relatos, a partir de então, evidenciam os seguintes conjuntos: Funil também conhecida como Boqueirão ou Sakre-pra; o Posto Xerente e o Posto Rio do Sono. Todos eles contavam com aldeias e moradas próximas e apresentavam uma dinâmica social própria, um certo isolamento geográfico e quiçá político.

Maybury-Lewis relata que no tempo de sua pesquisa, nos anos 50, eram 4 aldeias principais próximo a Tocantínia. Havia relações hostis entre as comunidades, como Porteiras e Gorgulho, e no plano intra-comunitário sob a forma de facciosismo. Os moradores do Rio do Sono e do Funil eram relativamente isolados, mas também apresentavam facções em disputa 1979:215, 221-2). Estas turmas em disputa eram extraídos dos clãs, por isso o sistema clânico seria a instituição mais vital, uma vez que determinava o recrutamento para as facções que dominavam a vida social. No plano interno, as aldeias estariam fundadas numa relação de oposição entre duas facções clânicas principais, sendo dominante aquela à qual pertencia o chefe (1979:223).

Farias (1990) sustenta que as aldeias sempre se apresentam com duas facções em disputa, sendo que o lado perdedor se retira e funda uma nova aldeia. Isso, segundo ele, resultou em três conjuntos de aldeias[84] internamente cindidos. Partilhando, porém, uma história recente em comum, continuam a realizar entre si os principais rituais, recompondo desta forma a totalidade da sociedade que se cindiu. Examinando o ritual de nominação masculina e feminina, o autor argumenta:

> *Este ritual assume um caráter agregador que, através de uma prática cerimonial, suscita a participação conjunta de pessoas de diferentes aldeias que, no passado, romperam politicamente, mas entre as quais são freqüentes os laços de consangüinidade e afinidade. Exerce um poder centrípeto numa sociedade altamente marcada pela tendência centrífuga* (Farias, 1990: 120).

De Paula (2000) também se debruça sobre o facciosismo e analisa as relações políticas entre as facções Xerente e suas alianças com atores não–indígenas presentes no campo político das esferas local e regional. Segundo o autor, os Xerente fazem política nestes campos ampliados (políticas municipais e regionais, as associações indígenas, os órgãos federais e as organizações não-governamentais).

As facções, porém, não repousam primariamente sobre os clãs, na análise do autor, mas enfeixam conjuntos de aldeias que se opõem, tratadas como *zonas geopolíticas*. Se, como vimos, Maybury-Lewis já apontou o relativo isolamento destas aldeias, foi Farias quem as tratou como unidades rituais. De Paula (2000) vai conferir a estes conjuntos uma unidade do ponto de vista faccional e, no período de sua pesquisa, as aldeias do PI Xerente estavam alinhadas com a FUNAI e o CIMI e as aldeias do PI Brejo Comprido com o Governo do Estado, havendo ainda um conjunto de aldeias (ou caciques) não alinhadas a nenhum destes agentes externos.

[84] Se trata dos conjuntos Rio do Sono, Aldeinha e Brejo Comprido; Porteira, Cercadinho e Bela Vista; e Funil, Serrinha, Mirassol (Farias, 1990:54).

No primeiro capítulo, chamei atenção para estes conjuntos que enfatizam uma unidade entre aldeias autônomas e dispersas num território comum, mas que se sentem interligadas por laços rituais, de parentesco e de cooperação em projetos econômicos. No Orinoco, Overing, quando trata da distribuição dos Piaroa pelo espaço, usa *Itsode* para os grupos residenciais que se referem a um conjunto reconhecido como *Itsofa*. Em vez de conjuntos de aldeias ou postos, poderia se chamá-los de nexo ritual, que traduziria uma feição saliente, tal como enfatizado por Farias. Ao tratar da organização espacial, chamo a atenção para estes conjuntos de aldeias que, além de além de enfatizar laços históricos e rituais, se referem a uma unidade administrativa.

Nomes como Sono, Sakrê-prá, Funil e Piabanha, entre outros, vêm citados, na documentação histórica desde o século XIX, evidenciando uma característica de profundidade temporal significativa destes locais e sempre associados aos Xerente. Restaria saber se houve grupos adventícios e determinar quem veio antes ou depois e como estes grupos foram incorporados[85]. Com efeito, clãs, linhas ou famílias podem se identificar mais com determinados locais, mas não consta que alguém tenha reclamado a precedência ou se declarado dono de determinado local, em detrimento de outro forâneo. Relatou-se, por exemplo, que no final do século XIX os Xerente que foram a S. Paulo teriam vindo da aldeia Providência, no município de Miranorte, e que depois as aldeias dali vieram transferidas para a área atual. Certamente havia freqüente contato entre todas estas aldeias; o anfitrião de Nimuendaju em 1930 na aldeia Porteira foi Bruwẽ, o mesmo que o hospedou em Sucuriju (próximo à Providência) em 1937. Em 1956, no entanto, Bruwẽ estava na aldeia do Sono onde fora cacique e vivia seus últimos dias, tendo os moradores se afastado dele, pois havia contraído lepra. Assim, as histórias individuais ultrapassam as fronteiras destes conjuntos e sua mobilidade espacial põe em questão o seu aparente isolamento. Isso não impede de postular-se uma continuidade de certas linhas ou clãs, associados a determinados locais, com indivíduos e famílias indo e vindo. No espaço de duas ou três gerações certamente pode se vislumbrar conformações em torno de certas linhas que se reconheçam pertencentes a determinados conjuntos de aldeias, unidas por laços de parentesco, pois os casamentos acontecem preferencialmente no interior destes conjuntos. Vimos que os casamentos unem grupos de troca e criam uma estrutura assimétrica entre afins que se estende ao longo de algumas gerações. Verifiquei, no Banco de Dados, que para 275 relações de casamento se indicava o local de nascimento para ambos os cônjuges. Destes, em

[85] Os clãs krito e krozake são referidos por Nimuendaju como tribos incorporadas.

150 casos, ambos haviam nascido no mesmo conjunto e, em 71 casos, em conjunto distinto; para 54 casos a informação não permitia associá-los a determinado conjunto.

Os conjuntos de aldeias ocupam regiões circunscritas dentro do território, com processos de expansão e retração, em contínua segmentação que se acelerou no último quartel do século 20. Com efeito, a partir dos anos 80 um intenso processo de segmentação resultou em mais dois conjuntos, tal a força e profundidade das fissões, aliado à possibilidade de ocupar novas áreas que haviam sido liberadas com a demarcação da terra, em 1972. As aldeias de cada conjunto são atendidas por um Posto da Funai que por sua vez tende a moldar e reforçar a sua unidade, desde que a coordenação dos projetos de desenvolvimento e o atendimento à saúde são centralizados nestes Postos. Tal como descrito no capítulo I, as cisões e o estabelecimento de novas aldeias ocorrem no âmbito dos conjuntos de aldeias. A exceção, evidentemente, ficou por conta das dissensões e conflitos que resultaram em dois novos conjuntos, que se refletiu também no realinhamento entre as aldeias.

b) As aldeias

Cada conjunto de aldeias é ligado por razões de logística administrativa, contigüidade espacial, por compartilhamento ritual, enfim, uma história em comum, envolvidas que se encontram as aldeias em sucessivas cisões. A seguir trato da estrutura destas aldeias, destacando os laços de parentesco e outros que conectam e separam as turmas que se envolvem em disputas ou se deslocam para a fundação de novas aldeias.

A descrição da aldeia é aquela feita por Nimuendaju e que os informantes invariavelmente reafirmam (vide Figuras 1 e 2 no Cap. I). Temos hoje algumas[86] aldeias grandes e mais de trinta são pequenos assentamentos, com seu cacique, de 6 a 10 casas, com equipamentos como escola, rádio, poço e água encanada, talvez uma viatura; algumas pessoas contratadas como professores, agentes de saúde e de saneamento. Cacique reconhecido pela Funai, escola, professor e rádio talvez seja uma espécie de kit mínimo para o status de aldeia. É intrigante que diante de um ideal expresso com veemência, se constate uma fragmentação em escala meteórica, como demonstram sucessivos censos, mas que num período recente se intensificou.

[86]Porteira, Funil, Salto, Rio do Sono e Brejo Comprido, as duas últimas recentemente viveram novos processos de segmentação e se viram esvaziadas.

A aldeia Porteira

A origem das aldeias grandes, contudo, parece estar inscrita em circunstâncias históricas específicas. A Aldeia Porteira (Nrõsawi) era local do Posto do SPI desde os anos 40, mas os moradores começaram a se aglomerar ali a partir dos anos 60, vindos das aldeias Varedão, Pedra Preta, Pedra Hume, Esgoto, Gorgulho, Baixão, Porteira Velha e de moradas próximas. Entre os fatores principais imediatos estava a pressão dos moradores brancos e a maior assistência através da Funai oferecida na sede do Posto, resultou que ali se congregaram linhagens de vários clãs e de ambas as metades.

Simnãkru conta que os irmãos Marinho vieram do rio do Sono, onde moravam no rio Arraias; eram "irmãos" de Bruwẽ e que aconteceu uma briga grande[87], quando os Marinho se mudaram para o Funil, mas ali não tinha mata e vieram então para a aldeia Varedão (dos krozake) e finalmente para o local Fazenda Velha, onde Simnãkru teria nascido em 1924; este grupo depois fundou Porteira Velha, onde a família Marinho consta no censo do SPI de 1941. Moravam ali também Raimundo Tiikwa (que viera da Panela de Ferro), Tezahi e Kumshâirã todos genros dos Marinho; assim também Srênokrã que casou com Juliana e depois Catarina, ambas irmãs de Simnãkru. Pedro Dawapsikwa, FBS teria recebido o cacicado de Srêmptowẽ Marinho, mas não deu conta e o passou para Tiikwa[88], segundo Simnãkru.

O Posto Tocantínia foi criado em setembro de 1943, no local da atual aldeia Porteira, mas os moradores se acercaram dali nos anos 60. Simnãkru continua seu relato: em 1956 ele próprio foi contratado pelo SPI e entre 1958-63 foi Chefe de Posto no Rio do Sono e quando retornou de lá começou a formar a aldeia Porteira, ao redor do Posto Tocantínia. A seqüência dos caciques na Porteira Velha e depois Porteira (sede do PI) indica para uma longa hegemonia do clã kuzâ na chefia, quadro alterado apenas com a saída de Simnãkru, quando os krozake e wahirê se tornaram hegemônicos. Seqüência de caciques na Aldeia Porteira[89]:

---

[87] Segundo Srêzasu, um homem krozake teria brigado com a esposa que era filha mais velha dos Marinho. Bruwẽ interveio, vendeu gado, comprou carabina, mas a briga teria sido de borduna. A turma dos Marinho se mudou dali (levaram a filha) e fizeram uma aldeia na região do Baixão.

[88] Tiinkwa atuava como conselheiro clânico, segundo informação pessoal do Pastor Rinaldo de Mattos. Consta que em 1974, se apresentou na Funai como chefe geral dos Xerente e pediu uma aposentadoria (Jornal do Brasil, 29.3.74). O mesmo jornal em 1971 já o apresentava como "*líder geral de sete aldeias e líder do Conselho de Anciãos*" que havia dado uma ordem de "*guerra aos brancos*", com um prazo de 15 dias para a demarcação da terra, sob pena de expulsar os 2 ou 3 mil cristãos. Na ocasião ele tinha o apoio da GRIN (Guarda Rural Indígena) formada por 19 homens.

[89] Vide De Paula (2000:205-206) para uma seqüência de caciques na Aldeia Porteira

Nome	Clã	Obs.	Vice	Clã
(1)Srêmptowe	Kuzâ	Porteira Velha		
(2)Dawapsikwa	Kuzâ	Porteira Velha		
(3)Tiĩkwa	Wahirê	Porteira Velha	J.Hêspomekwa	Krozake
(4)Simnãkru	Kuzâ	1974?		
(5)Wakuke	Kuzâ	1981	Abel Sremzê	Wahirê
(4)Simnãkru	Kuzâ	1982	Sõiti	Krozake
(6)Sitmõwẽ	Kbazi	1988		
(7)Sõzê	Wahirê	1989		
(8)Juscelino	Wahirê	1996		
(9Romtepre	Wahirê	1998	Wazase	Krozake
(10)Wazase	Krozake			
(11)Dbazanõ	Krozake			
(12)Kazumrã	Krozake	2002		
(11)Dbazanõ	Krozake	2003/2004	Juscelino	Wahirê

Quadro 31 - Caciques na Aldeia Porteira

Olhando apenas para os caciques em cada período, verificamos uma alternância de clãs, mas como pano de fundo se percebe uma lenta derrocada de uma linhagem hegemônica e a afirmação de outras. Assim, uma forte patrilinhagem do clã kuzâ nos anos 30 dominava nas aldeias desta região, como conta Nimuendaju (1942:16) e ainda era hegemônica na aldeia Porteira (Velha) ao tempo de Maybury-Lewis, onde era chefe Pedro Dawapsikwa (1990:202). Veio a contar com o apoio do SPI e da Funai que contrataram vários membros desta linhagem, a começar por Simnãkru, já em 1956, depois filhos e sobrinhos (ZS). Na mudança de todas as aldeias para a Sede do Posto, ele logrou manter a chefia aliando-se com cunhados (ZH) - Tiĩkwa e Hêspomẽkwa, dos clãs wahirê e krozake respectivamente. Mais tarde, a hegemonia foi assumida por outros clãs, cujos membros embora sobrinhos (ZS) impuseram sua própria dinâmica. Cunhados casados com suas irmãs como Tiĩkwa e Hêspomẽkwa; filhos de irmãs como Sõzê, Juscelino e Warõ (este na aldeia Salto); ou ainda, casados com a filha da irmã como Dbazanõ. De BS e ZH a chefia passou para ZS, ZSS e ZDH. De consangüíneos e afins oblíquos para afins de afins. A mesma reviravolta se percebe na aldeia Salto, sobrinhos de Simnãkru (ZS) e filhos destes – do clã wahirê - disputam ali com membros do clã kbazi, porém enfatizando distância e discordância (política) com o avô que, por sua vez, velho e respeitado se retirou com seus filhos para sua própria aldeia. A estrutura subjacente é aquela já notada por

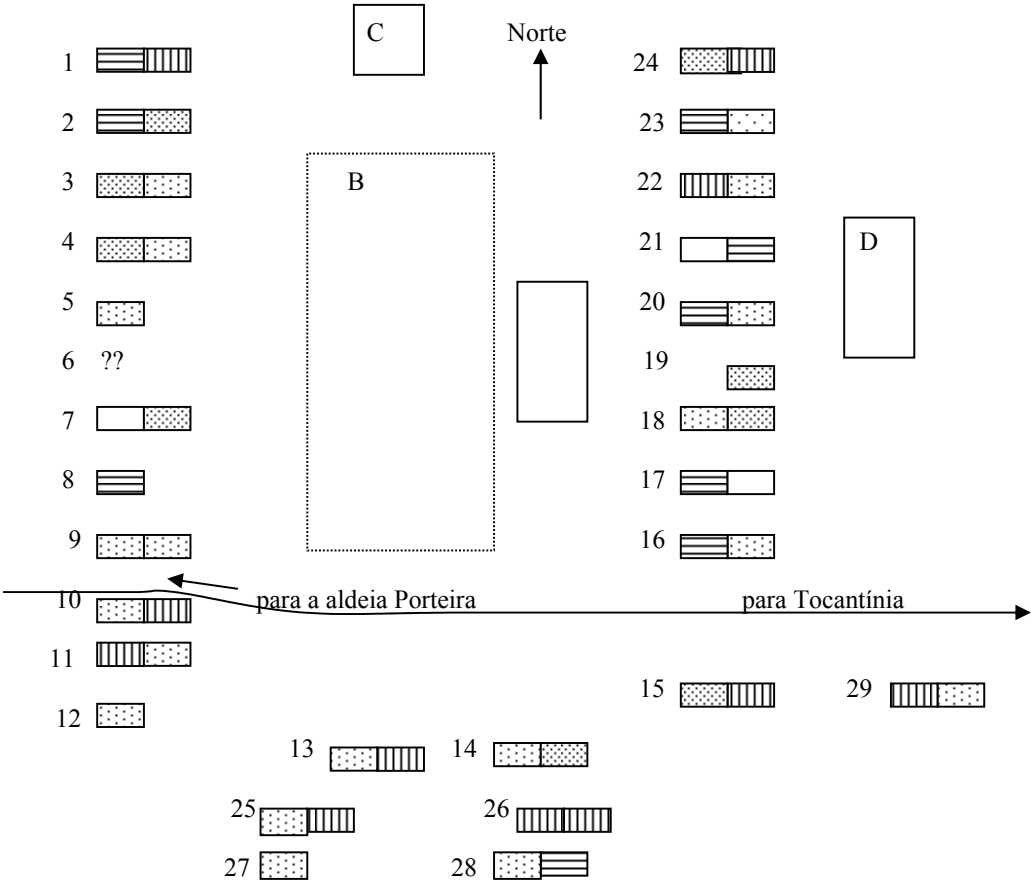
outros autores para os povos Jê (Turner, 1979:163). Em longo prazo, o sogro e cunhado (doador) vai sendo substituído pelos genros e cunhados tomadores e no caso Xerente, alternando-se também a filiação clânica dos chefes.

Tão logo as pressões externas cessaram e havendo terras desocupadas, as cisões retornaram: Srêmse e os filhos de Tiĩkwa, Eduardo e Constantino, fundaram a Aldeia Cercadinho em 1973; em 1982, sendo cacique Simnãkru, o seu vice Soĩti saiu com um grupo e fundou a aldeia Bela Vista; e em 1991 o próprio Simnãkru, acompanhado dos filhos, retornou para a região do Baixão e fundou a aldeia Vão Grande (*Quadro 4 - Segmentações sucessivas no PI Xerente*). É de notar que as sucessivas saídas de turmas dissidentes da Aldeia Porteira não significaram a alteração de sua estrutura, de contar com dois lados em disputa. Depois da saída do grupo de Simnãkru, os clãs da metade dohi se encontram em minoria, não impede que Sõware participe ativamente da indicação da chefia. Em 2003 o cacique era do clã krozake, que fora indicado por Sõware (krito) e por sua vez escolheu um vice do clã wahirê.Quanto à composição clânica para 1999, temos em 26 residências: 13 wahirê, 9 krozake, 1 kuzâ, 2 krito e 1 kbazi, tomando somente os homens; entre as mulheres se contavam 8 krozake, 5 wahirê, 8 kuzâ, 2 krito, outros 3.

A aldeia Salto

A Aldeia Salto ou Kripre (casa de telha) foi fundada em 1993, a partir de algumas moradas que havia ali, e com pessoal vindo de outras aldeias, como Porteira, Cercadinho e Bela Vista. Morava ali Deoclides Simsari e Isabel Waikwadi (ela regional) que se reportavam à aldeia do Posto. Sitmõru conta que ele morava no Cercadinho e sua esposa era professora, veio então morar no Salto para assumir a escola. Sitmõwẽ (do clã kbazi) que fora deposto na Porteira foi convidado para ser cacique e foi no mandato dele que, circunstâncias muito específicas fizeram este grupo se ampliar, pois foram alvo de projetos do Governo do Estado (na gestão do Governador Moisés Avelino), com a construção de 24 casas em estilo popular e uma roça mecanizada de 40 alqueires. As casas refazem uma aldeia tradicional, circundam um imenso pátio, tendo ao centro um campo de futebol, um parque infantil e uma cobertura para reuniões na abertura da ferradura, voltada para o lado norte. Diversas críticas se ouviram na época sobre a forma de atuação do Estado, que pretendia estender o programa a outras aldeias, o que não aconteceu. Entretanto, Salto está se consolidando como uma aldeia grande.

Além das 24 casas, outras seis foram construídas por moradores que vieram se agregar. As casas de telha também receberam anexos, especialmente coberturas para cozinha.



Croqui da Aldeia Salto
Casas (1 a 29), indicando os clãs, no lado esquerdo chefe da casa, à direita a esposa.
Sem indicação (viúvo/viúva) e branco (regional ou outra etnia).
A = praça, banheiros; B = campo de futebol; C = área coberta; D = escola

Nome	Clã	Obs.	Vice	Clã
(1) Sitmõwẽ	kbazi	1995-98		
(2) Warõ	wahirê	1998	Damsõkenkwa	kuzâ
(3) Sitmõru	wahirê	2000		
(4) Sitmõwẽ	kbazi	2002-	Kupsinã	wahirê

Quadro 32 - Caciques na Aldeia Salto (1995-2005)

A seqüência de caciques (Sitmõwẽ, Warõ, Sitmõru, Sitmõwẽ) oferece uma idéia de alternância de poder, com os clãs wahirê e kbazi se compondo em dois lados. Em 1999, Warõ era cacique e relata que conseguiu a escola que leva o nome de seu BS –Waĩkarnãse. Sitmõru informa que construiu a casa da merenda e instalou uma roda d'água e água encanada na

aldeia, mas teve que entregar a chefia porque assumiu o cargo de vigia no Procambix e que então a comunidade indicou Sitmõwẽ de novo, sendo Kupsinã o vice. Quanto à composição deste grupo por clãs temos: 8 wahirê; 10 kbazi e 5 kuzâ; mulheres (esposas): 6 wahirê, 3 krozake, 7 kbazi, 3 kuzâ.

A aldeia Funil

A aldeia Funil é um assentamento antigo, abrigava uma população de 186 pessoas em 1999 e em 2003, chegou a 220, uma aldeia grande para os padrões Xerente. Conta com um Posto Indígena, que também atende as aldeias Serrinha 1 e Serrinha 2 (hoje Boa Fé). Vem citado como Sakrê-prá ou Boqueirão do Funil, abaixo do Lajeado, à direita do rio Tocantins e se encontra a 10 km da cidade de Tocantínia. Desde as primeiras décadas do século XX consta como relativamente isolada das demais aldeias: Vianna (1924) atribui-lhe uma população de 163 habitantes; mas Nimuendaju relata que foi ao Boqueirão, em 1937, onde

> *um grupo de índios doentios, cobertos de farrapos, recebeu-me numa casa quase em ruínas, na qual estavam dois doentes de bexigas. O capitão Caetano veio se arrastando, apoiado num bastão, pois as solas dos seus pés estavam, como o corpo, cobertas de bexigas.* (2000:264)

No Censo do SPI em 1941, constam apenas 46 pessoas. Este número se mantém assim por várias décadas e somente em 1980 se percebe um crescimento demográfico (vide Quadro 3 - série histórica da população xerente). De acordo com Maybury-Lewis, um chefe Kbazi lograva manter a hegemonia deste clã, sem que houvesse uma facção se opondo (1979:223). Segundo De Paula, Isidoro Krtitmõwẽ (do clã kbazi) teria sido um dos vice-caciques e saiu para fundar a Aldeia Santa Cruz[90]. No mesmo Censo de 1941 já consta a aldeia Serrinha, onde mais tarde teriam se aglutinado moradores das aldeias Santa Cruz, Tabuado, Lajeiro e também do Funil. Na demarcação da TI Xerente em 1971, as terras do Funil não foram incluídas, pois havia uma pretensão de transferir seus moradores para a área demarcada. Por volta de 1980, criou-se o PI Serrinha dentro da área demarcada, com posto de saúde, escola e roças mecanizadas. Paralelamente a Funai tomou a iniciativa de levantar casas para uma aldeia no rio Jenipapo, no lado Oeste da área, para alocar moradores do Funil, com a promessa de casas equipadas, gado e dois anos de ajuda de custo para quem se mudasse para lá. Já haviam sido construídas 8 casas, quando os capitães Brasilino e Chico Inácio foram conferir as obras, mas não se

[90] O Banco de Dados registra indivíduos que nasceram na Aldeia Santa Cruz nas décadas de 40 a 70

agradaram do local, pois faltava olho de buriti, alegaram[91]. Fracassaram assim as tentativas de desativar a aldeia Funil e transferir seus moradores para dentro da área demarcada. Parte dos moradores da aldeia Serrinha, após a tentativa fracassada de ali levantar um Posto da Funai, se mudou para a aldeia Mirassol, em 1982, levando o "Posto" que passou a se chamar Posto Indígena Mirassol.

Assim, ao invés de se mudar, o grupo do Funil encetou uma longa luta para demarcar sua área o que veio a conseguir em 1991, como está relatado no capítulo I[92]. Esta trajetória recente lança luz sobre a permanência deste assentamento ao longo do tempo, quando não constam segmentações sucessivas como nos demais conjuntos. A cisão entre linhas do clã kbazi que levou Isidoro a se mudar parece ter sido fundamental, talvez o ponto inicial da constituição de um novo conjunto de aldeias. Isidoro com alguns irmãos se fixou na região de Serrinha e depois seus genros levaram grande parte deste grupo para fundar a aldeia Mirassol.

A aldeia Rio do Sono

A região do **Rio do Sono**, percebe-se nas referências históricas, vem reincidentemente citada como território Xerente. Segundo Viana: "*acoitavam-se pelas margens do rio do Somno e Manoel Alves Grande... derramando-se pelas ribeiras dos muitos córregos tributários do Somno, quando frei Antonio de Ganges, os reduziu e aldeou em Piabanha*" (1924:36). Moradores atuais citam a aldeia do Espaneiro (ou Paneiros)[93], na margem direita do rio do Sono. Os registros indicam também que famílias da aldeia Providência, no município de Miranorte, vieram transferidas, entre eles Bruwe, informante de Nimuendaju, que viria a ser cacique da aldeia do Sono[94]. Srêzasu, neto de Bruwẽ, relata que a mudança do Brupre (Providência) para a margem direita do rio Tocantins, "*foi no tempo da revolução dos Krahô... arrastaram tudo, não deixou os Xerente para lá".* Por sua vez, Wazakru conta que "*alcançou aldeia grande no Sono, tinha as casas em carreira, dividido dohi e krozake, e nunca faltou wahirê, dohi, krozake, kuzâ, mas tudo era dividido*".

As genealogias que levantei indicam que no rio Sono os clãs krozake e wahirê casavam com kbazi e kuzâ, embora não faltem registros de conflitos envolvendo turmas extraídas destes

[91] Localizar todos os Xerente na região da Baixa Funda é uma proposta antiga das autoridades de Tocantínia, de acordo com o noticiário dos anos 60. Wdêkruwẽ que informou ter trabalhado na construção das casas no Jenipapo me relatou este desfecho.
[92] A profa. Aracy Lopes da Silva em correspondência à Funai, em 20/3/84, relata a negativa do grupo para se mudar para a terra demarcada. "Xerente não arreda pé de terra natal" era chamada de um jornal, em 1983.
[93] Paineiras, in Nimuendaju 1942.
[94] Em 1930, Nimuendaju esteve na aldeia Porteira (Velha), onde Bruwe morava. Quando retornou em 1937, sendo capitão na Providência, permaneceu com ele, entre 2 de abril a 31 de maio (2000:265).

clãs. Como vimos acima, ainda na década de 20, dois irmãos de sobrenome Marinho saíram do Sono e se estabeleceram no PI Xerente, após um sério conflito com os Krozake. Aparentemente Bruwe secundou seus primos, porque em 1930 ele aparece na aldeia Porteira, mas em 1937 havia se desentendido ali e já era chefe da aldeia Sucuriju (Providência), segundo os sucessivos relatos de Nimuendaju. Na década de 50, temos o relato de Maybury-Lewis (1990), estando Bruwẽ velho e doente, um conflito rompeu a unidade deste grupo, tanto que a maioria dos moradores alinhados aos Krozake se deslocou para a Baixa Funda e um grupo da metade dohi teria se localizado numa aldeia entre Baixa Funda e Rio Sono. O mesmo pesquisador informa que em 1963 Sinã, o filho de Bruwẽ, havia reassumido a liderança no Sono. Segundo relatos, grande número de famílias retornou ao Rio do Sono após a morte de Bruwe, em 1958, e o clã kuzâ continuou hegemônico ali, tendo como vice-cacique Kumrĩ, do clã krozake. O Posto do SPI e depois FUNAI, por razões não muito claras, foi transferido pelo Chefe de Posto de nome Agapto para a aldeia Baixa Funda. Wazakru justificou que era a estrada de Tocantínia que já vinha até ali e não havia ponte sobre o Rio Preto que daria acesso ao Sono. O cacique Sinã não acompanhou o Posto, delegando a Kumrĩ continuar como vice na Baixa Funda, situação que talvez não tenha durado muito, pois os relatos apontam Kumrĩ como cacique que tinha como vice Joaquim (do clã krito), enquanto Sinã continuava no Sono. Sobre este ponto, tenho a informação pessoal do Pr. Rinaldo de Mattos:

> *Quanto à transferência do Posto do Rio do Sono para a Baixa Funda, segundo o Pr. Guenther Carlos Krieger, a mesma se deu nos anos 70 ou 71, já sob a vigência da FUNAI, pela instrumentalidade do então Chefe do Posto do Rio do Sono, Sr. Agapto Segundo o Pr.Guenther, o Anselmo não havia concordado com a transferência do Posto, preferindo permanecer no Rio do Sono. Em vista disso, o Sr. Agapto ofereceu ao Francisco Kumrĩ a oportunidade de vir com ele para a Baixa Funda e assumir o posto de cacique da aldeia, oferta aceita pelo mesmo.*

Tanto Sinã quanto seu filho Srêmptowe tiveram sucesso em manter um grupo considerável, eram 28 famílias em 2003. Não tiveram o mesmo êxito em manter a lealdade das aldeias Brejinho e Ponte do Rio Preto que se filiaram política e administrativamente ao Posto Brejo Comprido, depois de novo conflito em 1999 (vide adiante). No Rio Sono, contudo, não se registrou alternância de clãs na chefia, o vice era o irmão do cacique, mas faleceu recentemente. Em 2004, soube que um grupo liderado por Simrãmĩ (wahirê) se retirou para fundar a aldeia Cabeceira Verde. O irmão mais velho do cacique, que fora preterido na chefia em 1987, agora tecia severas críticas ao irmão e estava se mudando para a aldeia Sangradouro onde mora seu filho e um genro. Sinal de que o cacique atual do clã kuzâ está

perdendo apoio e quando os dissidentes não logram alternância de poder, eles se retiram, a começar pelo próprio irmão que, apesar de preterido na chefia, continuava alinhado com o cacique.

Brejo Comprido

A aldeia Brejo Comprido foi constituída para ser sede do Posto Indígena. Neste tempo a Funai começou a ampliar os investimentos em infra-estrutura, construiu uma escola e uma enfermaria na Baixa Funda e abriu terras para roças mecanizadas. Entretanto, o vice-cacique Joaquim se juntou a diversas famílias do clã wahirê e abriu a Aldeinha (Aldeia Nova), próximo à divisa sul donde acabavam de sair os últimos posseiros[95]. Krãrãte havia assumido o lugar de seu "primo" Francisco e era cacique na Baixa Funda. Promoveu então a mudança do Posto para novo local, em 1982. Krãrãte justificou esta mudança pela falta de terras para roças mecanizadas na Baixa Funda, desde que os investimentos nesta modalidade de projetos estava se ampliando. Por outro lado, reconheceu que com a saída do seu vice, acompanhado de grande número de famílias wahirê, a aldeia Baixa Funda estava se esvaziando.

Em 1987 se contavam, no Brejo Comprido, 39 pessoas da metade dohi e 25 da metade wahirê, segundo Farias (1990:163). Entre os primeiros predominavam os kuzâ (29) e os krozake (19) do outro lado. De acordo com o relato de Krãrãte, vieram com ele: seus filhos, alguns casados; sua mãe Wakrãre e sua ex-esposa Geniana; o "primo" Sõka e seu filho Samuel; Shârrã com os filhos Altino e Alfredo e com os genros Saparzuzê e Zacarias; Dakburõikwa, genro de Bernaldino. Os professores Jeová e Bonfim, ambos casados. O grupo cresceu rapidamente e teria chegado a contar com cerca de 100 pessoas.

Na transferência do Posto e fundação da aldeia Brejo Comprido se contavam então linhagens dos clãs kuzâ, wahirê e krozake. O próprio fundador conta que não havia problemas entre ele e seu vice, mas que o povo preferiu o último. Tendo uma família grande, Krãrãte pensou em ter sua própria aldeia e liderou a saída de sua turma, fundando a aldeia Recanto da Água Fria, em 1993. Ali, contudo, um grupo de irmãos do clã kuzâ se fixou e Krãrãte com seus filhos e genros prosseguiu e fundou a aldeia Cabeceira da Água Fria. Este último movimento, no entanto, esteve permeado de sérios conflitos. Após todos acordarem se mudar para a Cabeceira, os kuzâ vislumbraram a possibilidade de permanecer e adicionalmente havia um projeto de construção de escola aprovado, cuja construção foi então reivindicada. Após longa

[95] De acordo com o Jornal da Manhã, 17.4.83, a Aldeia Nova fora fundada em 1980 e em 1983 contava com 100 pessoas e Gerson (WB de Joaquim) se apresentava como 2º capitão da aldeia.

negociação saíram duas escolas menores, uma para quem ficou e outra para quem abriu uma nova aldeia.

Na aldeia Brejo Comprido ocorreram outros desdobramentos e novas cisões. Krãrãte havia entregado o cargo para seu genro Samuel que se tornou depois Chefe do Posto e chamou seu tio (FB) Darêrkekwa para ser cacique; este passou o cargo para filho e este para o irmão. Em 1998 uma turma liderada por Saparzuzê (do clã wahirê) se retirou para fundar a aldeia Paraíso e uma família do clã krito abriu a morada Santa Fé que depois agregou outras famílias e reivindicou o status de aldeia. Quando estive ali em 2003, restavam duas linhas do clã krozake. Diversos moradores já tinham se mudado e outros planejavam sair. O processo de segmentação exauriu esta aldeia, restando sozinhas duas linhas krozake[96]. Hegemônicos, os krozake não lograram manter os moradores reunidos.

Não menos intenso foi o processo de segmentação desencadeado com a fundação da Aldeinha. Joaquim (do clã krito) com os filhos alguns dos quais já casados, enquanto era vice na Baixa Funda, abriu a Aldeinha e seguiram-no várias linhas do clã wahirê. Entre estas, citam-se Kwatempomẽkwa e os filhos Benilson e Demétrio; Romkrã, Srêwasa, Sõpre e Wdêkruwẽ. Neste tempo, o CIMI – Conselho Indigenista Missionário dava apoio a algumas iniciativas ali, fizeram uma casa redonda, mas em vista de crescentes dificuldades, prometeu apoio para uma nova aldeia que Romkrã, Sõpre, Srêwasa, Benilson, Srekrurmnẽ e Wdêkruwẽ (todos do clã wahirê) começaram a abrir em 1987, a aldeia Bom Jardim. Novas cisões, porém, levaram um grupo para Novo Horizonte e outro para fundar a aldeia Jenipapo. Finalmente, Srêwasa e Wdêkruwẽ estavam no Bom Jardim e também se desentenderam, quando o último fundou a aldeia Morrinhos.

Romkrã conta que acabou nem se mudando para Bom Jardim e continuava como vice na Aldeinha, onde um filho de Joaquim era cacique. Romkrã relata que se desentendeu com Srekrurmnẽ e com o irmão deste, a tal ponto que a situação ficou insustentável. Srekrurmnẽ havia casado com a sobrinha de Romkrã, mas a maltratava, tendo-a ferido com faca. Curada após longo tratamento em Goiânia, o pai e os irmãos queriam que fizesse casamento de novo, no que Romkrã não consentiu, sendo ele o tio de amarração. Um clima contencioso de ameaças a Romkrã e seus irmãos teria se estabelecido, até que durante uma festa de Santo fora da área, tio e sobrinhos brigaram a ponto de sangrar, quando então Romkrã se afastou

[96] Maybury-Lewis relata como a aldeia Gorgulho que em 1956 estava dividida entre duas linhagens Wairi, quando uma delas se mudou para Porteiras, se esvaziou ao se tornar unipartidária (1979:222).

desta região e fundou a aldeia Traíra, próximo à aldeia Mirassol, onde já estava sua irmã, casada com Sawrepte.

A aldeia Mirassol

Aldeia e Posto Indígena **Mirassol** surgiram no contexto da desocupação das terras, após a demarcação. Acima, referi o esforço da Funai em trazer a população do Funil para dentro da área demarcada, criando o Posto Serrinha, onde haviam se aglutinado as famílias provindas de aldeias desta região. A maior parte deste grupo encetou sua transferência para o interior da área, levando o Posto Indígena que foi levantado no lugar chamado Mirassol. A transferência teria sido incentivada pelo funcionário Araújo, alegando que Serrinha estava muito próximo da estrada, tinha pouca terra arável e que era necessário assegurar as terras então liberadas com a saída dos posseiros.

Deslocou-se um grupo grande, deixando Serrinha sem ninguém[97].Consta que o cacique era Sukẽ, filho de Joel, um dos genros de Isidoro, cacique na Serrinha, mas então já falecido. O diagrama abaixo evidencia a posição central de Isidoro que teve papel preponderante, de acordo com os informantes, na formação deste grupo. Ele e seus irmãos estiveram aliados com os Wahirê e ele próprio arregimentou genros dos clãs krozake e kremprehi. Depois de fundar a aldeia Santa Cruz e Serrinha, porém, não acompanhou mais o grupo para Mirassol, onde seus genros assumiram a liderança. Kmõwamrĩ do clã kbazi, ex-cacique da aldeia Mirassol e casado com uma neta de Isidoro, esclarece que o grupo que veio da Serrinha, entre eles, Joel, Wazakru e Ubirajara são genros de Isidoro. Joel é casado com Sdupudi, Wazakru com Asakredi e Ubirajara com Luzia.

Srêwasa, irmão de Isidoro, permaneceu na Serrinha onde hoje os genros de suas filhas Hmõdi, Stukrãipre, Kupkrtãdi e Pirkordi são o núcleo principal desta aldeia. Outros retornaram para a Serrinha, como Ubirajara. Enquanto isso, o grupo de Mirassol foi conhecendo novas cisões, como está assinalado no quadro abaixo, que parecem acompanhar a seqüência de caciques: Sukẽ promoveu a mudança; assumiu Sawrepte que veio da região do Brejo Comprido, mas depois fundou a aldeia Zé Brito; seguiu-se Wakrãiro, do clã wahirê, que também se desmembrou e fundou a aldeia Lajeado em 1987. Makrãwekõ, irmão de Sukẽ, por sua vez levou o grupo de Joel para a aldeia da Ponte em 1994, donde retornaram em 1999 e se localizaram ao lado da sede do Posto, chamado agora de Brupre. Wazakru e Darêrkekwa, de duas linhas do clã krozake, na década de 60 foram casar na Aldeia S. Cruz, acompanharam

[97] Farias (1990) nota que estava ali uma estrutura de escola e enfermaria, abandonada da Funai, em 1986.

este grupo na mudança para Serrinha e depois para Mirassol, mas no início dos anos 90, retornaram com seus filhos e genros para a região do Brejo Comprido. O primeiro para ser cacique nesta aldeia e o último para reabrir a aldeia Baixa Funda que foi de seu pai e que há 28 anos ele havia deixado.

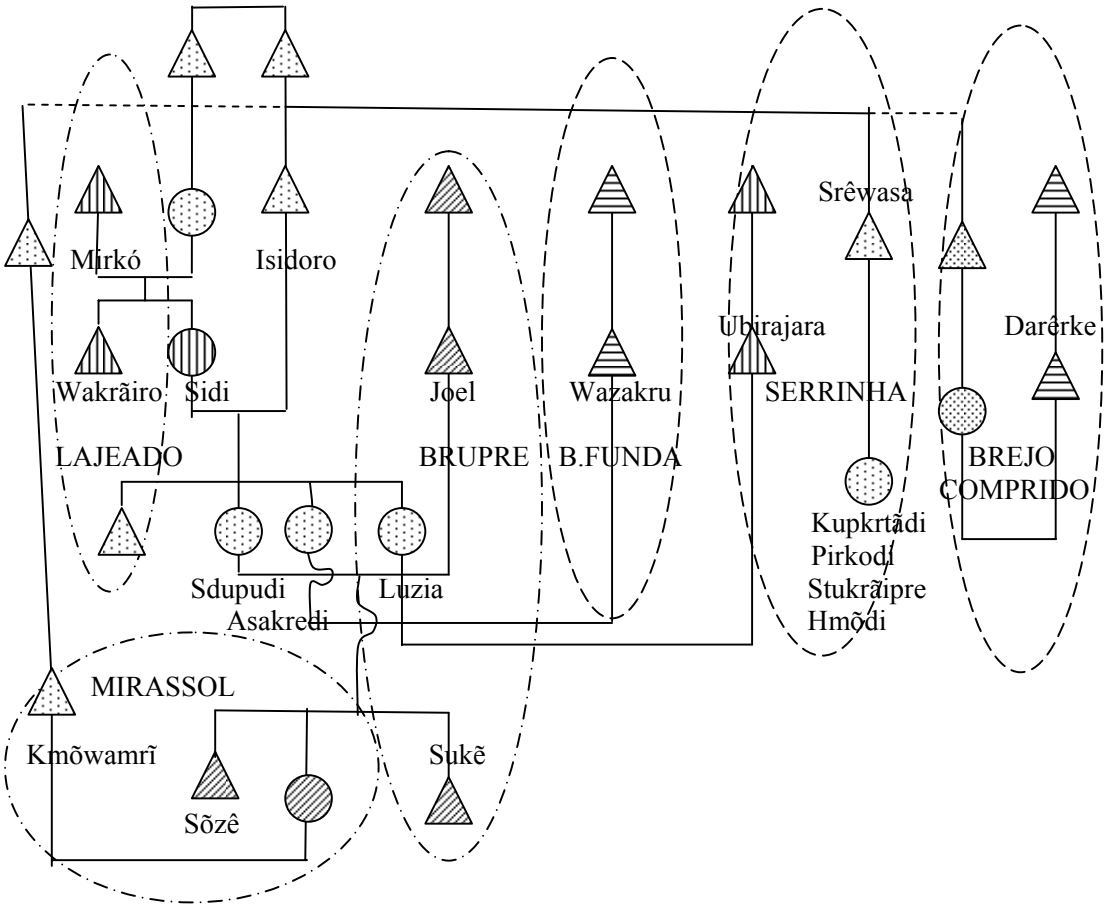


Diagrama 23 - Principais linhas na fundação da aldeia Mirassol, em 1982

Finalmente, cabe assinalar que as sucessivas cisões deixaram os kbazi hegemônicos na aldeia Mirassol, mas sozinhos e sem o Posto que foi transferido para local neutro. Kmõwamrĩ que se diz filho de um "primo" de Isidoro, casou com uma neta deste e continua ali onde seu filho é cacique. As aldeias do PI Mirassol, hoje PI Brupre, constituíram um novo conjunto de aldeias, desde que se desmembraram da aldeia Funil e Serrinha e conduzem sua vida com autonomia. Para encerrar a apresentação deste conjunto, é preciso registrar que as aldeias Zé Brito e Traíra se formaram nesta região, a partir das cisões na Aldeinha e no Brejo Comprido. Administrativamente duas outras aldeias, Novo Horizonte e Jenipapo, pertencem ao Posto

Brupre, mas seus moradores continuam a enfatizar sua origem e seus laços com o Brejo Comprido, fruto que são de cisões na Aldeinha e depois da aldeia Bom Jardim.

c) Segmentação e fundação de aldeias

As sucessivas segmentações, no interior dos conjuntos de aldeias, que resultam em novas aldeias são um processo sem fim, de histórias intrincadas, de alinhamentos entre turmas seja para se opor, seja para abrir um novo local. Algumas aldeias atuais, se não atendem exatamente ao ideal das descrições dos informantes, mantém uma estrutura de oposição entre dois ou mais clãs, que se tratam também por turmas ou lados que em geral tomam a designação do clã do seu líder. Estas turmas reúnem várias famílias, que afirmam entre si relações de parentesco e alimentam e reforçam uma lealdade política. Ali encontramos um núcleo mais coeso e aqueles que se agregam de acordo com as circunstâncias, enfatizando laços antigos ou distantes. Nos relatos acima, vimos que as turmas que se confrontam e se segmentam não são homogêneas, reunindo linhas extraídas de diversos clãs, contemplando laços de afinidade como consogros (linhas que casaram entre si), prenunciando assim novas cisões. Nos primeiros movimentos, após a demarcação da área, percebe-se que se deslocavam unidas diversas linhas de clãs distintos, tal como na fundação das Aldeias Bela Vista, Mirassol, Aldeinha e Brejo Comprido. Após alguns anos, diante de crescentes dificuldades, algumas linhas encetaram novos movimentos que resultaram em inúmeras outras aldeias.

Numa aldeia grande, estas turmas poderão buscar a hegemonia, compondo-se com outras para indicar o cacique devendo o vice-cacique, em regra, ser de outro clã, tal como mostrei nas aldeias Salto e Porteira. Assim, se realiza o ideal de equilíbrio e alternância de poder. Nem todos serão igualmente contemplados, podendo se sentir preteridos tanto na chefia quanto nos programas de assistência. A origem da segmentação, muitas vezes, encontra chão num discurso que enfatiza a má distribuição dos benefícios coletivos, quando tentarão retirar-se, buscando formar um novo assentamento. Estas retiradas raramente são pacíficas, envolvendo ao contrário momentos de conflitos sérios, podendo chegar às vias de fato. São processos permeados por longas reuniões, gestões de apaziguamento e finalmente a busca de novo local. É neste deslocamento que a estrutura das turmas ou segmentos se torna mais nítida, tal como se apresentam em algumas aldeias, de acordo com o Censo de 1999:

1. Aldeia Traíra: Romkrã com 3 filhos e 4 e filhas, com os genros; a mãe de um dos genros e de uma nora; um sobrinho (BS) casado. Cacique é Romkrã, aldeia com 10 casas, escola de alvenaria, rádio e água encanada. Este grupo se formou em 1989, desmembrado da Aldeinha, recebendo moradores do Brejo Comprido. Uma irmã casada do cacique e afins do cunhado haviam retornado para o Brejo Comprido.

2. Aldeia Baixa Funda: Wazakru (cacique) com 2 filhos e uma filha, casados; filhos solteiros; sua irmã viúva, com seu filho separado. Aldeia com 6 moradas, escola, rádio e ruínas do antigo Posto da Funai. Este grupo, com exceção da irmã do cacique e o filho desta, se desmembrou da aldeia Mirassol, em 1992.
3. Aldeinha: Joaquim, fundador e ex-cacique, com 4 filhos casados, sendo um deles cacique e um genro do cacique. Aldeia com 5 moradias, escola com duas salas e rádio. Trata-se de parte do grupo que saiu da Baixa Funda em 1980, sendo que todos os wahirê saíram dali.
4. Aldeia Lajeado: João Batista com dois filhos casados, um é o cacique; um genro; um cunhado (viúvo), uma irmã e o cunhado (DH); dois sobrinhos (ZS); por fim, uma viúva não aparentada com seus filhos. Aldeia com 9 moradias, um tanque para peixes, escola de palha e rádio. Este grupo se desmembrou da aldeia Mirassol em 1987.
5. Boa Esperança: Skrawẽ (cacique) com 5 genros (DH), um filho casado, duas filhas separadas; 7 moradias e rádio, escola de palha, aldeia recém-fundada, em 1999. Este grupo havia se desmembrado da aldeia Cercadinho; morou vários anos na Aldeia Centro e agora retornou para local próximo ao Cercadinho.
6. Recanto Krite: Sõiti (cacique) com duas esposas irmãs; o casal de sogros; um cunhado (WB); o pai do cacique (viúvo), com a filha casada; um sobrinho de Sõiti (BS) casado; o casal de sogros deste e outro genro deste casal; uma avó (separada) com três netos, também consogra (awasnĩ) dos sogros do cacique. O grupo se desmembrou da aldeia Bela Vista, em 1996.
7. Paraíso: Saparzuze (cacique) com três genros, sendo um BDH; um filho casado, um filho separado; uma consogra (awasnĩ) com duas filhas, uma delas solteira e outra separada. Outro casal, sendo ela professora, cujo pai é também genro (DH) do cacique, sem morar ali no entanto. Obs. Este casal em 2003 se retirou e abriu uma nova morada. Paraíso tinha 6 moradias, mas estava prestes a mudar para outro local. Desmembrou-se da aldeia Brejo Comprido em 1998.
8. Varjão: Mmĩrko (cacique) com a mãe viúva e dois genros; um cunhado (ZH) e um genro deste; duas filhas de uma irmã falecida do cacique, uma delas casada com o professor; ainda um irmão do professor. Rádio, 9 casas, escola de palha. Este grupo se desmembrou da aldeia Bela Vista, em 1993.

O núcleo central de uma aldeia pode ser um pai com seus filhos, como Aldeinha; um sogro com filhos e genros, como Traíra e Boa Esperança; cunhados e consogros como Recanto Krite; um grupo de germanos e seus afins como Lajeado e Varjão. Comparecem também os aliados *ad hoc*, que na seqüência podem retornar para o local de origem ou prosseguir e abrir um novo local. Fundada a nova aldeia, busca-se ampliar o equipamento comunitário: o Estado pode abrir uma estrada, construir uma escola; a FUNASA abrir poços e colocar água encanada; professor e agente de saúde são contratados. Todos estes se tornam itens importantes para atestar a capacidade do cacique de agenciar os parceiros externos e consolidar o status de aldeia. Com efeito, todas as aldeias citadas acima e outras receberam significativas melhorias nos últimos

anos, com destaque para escolas em alvenaria, poço e água encanada, roças mecanizadas, mas a estrutura dos grupos pouco se alterou.

A forma de assentamento que vem se desenhando nas últimas décadas e que resultou em mais de 30 aldeias pequenas, não mais do que uma turma ou segmento, sugere a consolidação deste modelo de aldeia. Assim, aldeias que contavam com diversas linhas de clãs distintos, se envolveram em segmentações sucessivas, até que todos os grupos se sentissem contemplados. Temos por um lado pelo menos três aldeias que, apesar das segmentações, se mantém grandes, onde duas ou mais turmas se opõem e disputam a chefia. O exemplo do Sono poderia ilustrar uma situação onde não há espaço de disputa e aos contrariados somente resta se retirar. Seu destino talvez venha a ser a redução a único segmento, como se encontram hoje Brejo Comprido, Mirassol e Bela Vista, aldeias que contavam vários grupos e que em sucessivas cisões se esvaziaram e foram reduzidas a um único clã.

d) As turmas e as facções

Até aqui venho usando amplamente denominação clânica para caracterizar as linhas que se opõem para formar turmas ou segmentos. Os nativos costumam se referir ao clã principal da turma ou indicar o clã que mantém a hegemonia em determinada aldeia. *Aqui é tudo krozake, lá é do kuzâ ...* significando que as linhas masculinas dominantes ali se identificam com tais clãs. Os afins, como genros, noras, consogros e outros podem pertencer a clãs distintos, mas o grupo é reconhecido ou se identifica pelo clã do seu líder.

Pesquisadores como Maybury-Lewis, ao voltar sua atenção ao facciosismo que aloca as pessoas em lados opostos em cada aldeia, circunscreveram os grupos em disputa aos clãs. Tanto é que os clãs seriam a instituição mais vital dos Xerente, pois delas eram extraídas as facções, "*as metades como uma matriz conceptual e os clãs como facções potenciais é o que constitui a essência da cultura Xerente, tal como eu a encontrei*" (1979:221). Vejamos o quadro dos clãs dominantes em cada aldeia no tempo de sua pesquisa:

Estrutura faccional das comunidades Xerente (Maybury-Lewis, 1979:221)				
Comunidade	1956		1963	
Gorgulho	Wairi 1	Wairi 2	Wairi 1	
Porteiras	Kuze 1	Wairi 3	Wairí 3	Kuze 1 Wairí 2
Rio do Sono	Krozaké	Kuze 2	Kuze 2	Krozake
Funil	Klitó	Wairí 4	Klitó	Wairí 4

Nota: As facções são indicadas pelo nome do clã e um numeral distintivo para cada linhagem do mesmo clã. A facção dominante é aquela à qual pertence o chefe que a comunidade segue. Ele está sublinhado e aparece à esquerda de cada coluna, enquanto a facção oposta é mostrada no lado direito de cada coluna.

Mesmo assim, linhagens de um mesmo clã poderiam se opor como aparece no Gorgulho em 1956, embora em outro texto (1958) ele tenha se referido a esta comunidade como pertencendo em sua maioria ao clã kremprehi e neste caso se trataria talvez de clãs distintos, em vez de duas linhagens wairi, como propõe em 1979.

Agenor Farias (1990) também observou a distribuição da população Xerente pelo território em função das cisões internas, as facções alocando grupos e indivíduos em "turmas" ou "lados". Tendo as aldeias em geral dois líderes políticos, o capitão e o auxiliar ou ajudante, destes últimos pode se originar uma nova aldeia (: 144). Para Farias, no entanto, o facciosismo independe das metades exogâmicas e cerimoniais e neste ponto discorda de Maybury-Lewis - de que os clãs são facções em potencial - porque os clãs funcionam não apenas em função de sua potencialidade política (: 157). Além disso, mostra por exemplo que na distribuição da população das aldeias Rio do Sono, Aldeinha e Brejo Comprido há uma marcada incidência em um só clã por aldeia, em função das cisões precedentes, fato que inviabilizaria extrair duas turmas ou lados, a partir dos clãs presentes em cada aldeia. O autor, porém, não propõe um modelo alternativo de recrutamento dos membros das facções.

Luís Roberto de Paula, em sua Dissertação de mestrado, trata do facciosismo e busca evidenciar como as facções Xerente se conjugam com atores não-indígenas presentes no campo político local e regional, o que ele então chamou de arranjos faccionais ampliados (2000: 5). Este processo faccional ampliado corresponderia a um certo arranjo político no qual se encontrariam articuladas as facções indígenas e os distintos setores ou agências da sociedade regional (2000: 20). Claramente, a hipótese do autor submete a dinâmica faccional Xerente aos arranjos e interesses políticos e econômicos que a ela se encontrem relacionados (2000: 3).

Neste sentido, o autor descreve as intensas transformações regionais, a partir da criação do Estado do Tocantins em 1989, que teria demarcado uma nova situação histórica, dando margem ao fenômeno da fragmentação dos núcleos aldeões. Se para Farias, então, não é

possível reconhecer as instituições sociais Xerente se não observando um conjunto ampliado de aldeias, para De Paula seria preciso ir mais além, levando em conta as articulações das redes internas com distintos setores externos (2000: 167).

De Paula postulou, para a atual situação histórica, uma certa autonomia da dinâmica faccional diante das outras instituições. Comparando o momento atual àquele que Maybury-Lewis encontrou na década de 50, chega a afirmar que em ambos estariam em maior evidência as forças centrífugas, ou seja, o facciosismo (2000: 168). A nova situação histórica nos anos 90 teria conferido maior autonomia à dinâmica faccional, subordinando a ela as demais práticas sociais. Apontou ainda a aparente incongruência e as contradições entre os alinhamentos faccionais, sob o qual estaria "*toda sorte de estratégias e articulações intrincadas, viabilizadas pela manipulação dos valores e recursos advindos tanto da dimensão sociocultural Xerente como da sua interação com os valores e recursos disponibilizados pelos agentes não-indígenas*" (2000: 170).

Segundo o autor, os Xerente fazem política nestes campos ampliados (políticas municipais e regionais, as associações indígenas, os órgãos federais e as Organizações não-governamentais). As facções, porém, não repousam sobre os clãs, mas sobre conjuntos de aldeias que se opõem e que o autor trata como zonas geopolíticas que apresentariam então uma unidade do ponto de vista faccional. O sistema clânico, em vez de acionado para as forças centrífugas das facções, estaria sendo usado como força centrípeta, para conter cisões incontroláveis (2000:170). No período de sua pesquisa, as aldeias do PI Xerente estavam alinhadas com a FUNAI e o CIMI e as aldeias do PI Brejo Comprido com o Governo do Estado, havendo ainda um conjunto de aldeias (ou caciques) não alinhadas a nenhum destes agentes externos.

Como grupos de lealdade política, as turmas se aproximam àquilo que Nicholas (1965) chamou de facções. Para este autor, as facções emergem durante o conflito, como grupos políticos que organizam este conflito em certos tipos de sociedade; não são grupos corporados e isto serve para distingui-los de outros grupos como clãs e linhagens; os membros são recrutados por um líder, a partir de inúmeros princípios: parentesco, clientelismo, religiosos etc. efetivando-se por uma estrutura de autoridade do líder. Nos Xerente, o papel do líder é crucial no recrutamento e condução de sua turma, seja durante o conflito aberto, seja na constituição de uma nova aldeia que, como vimos, pode constituir-se por um grupo de irmãos e seus afins;

um sogro com filhos e genros; um pai com seus filhos e noras. Estas relações podem se estender a consogros e afins de afins, prenunciando uma nova cisão em futuro próximo.

Como tenho argumentado, as turmas surgem nas disputas em torno do poder, numa estrutura social que opera por oposições. Estudos precedentes assinalaram esta característica da sociedade xerente: os cargos são duais (Nimuendaju); as aldeias estão fundadas numa relação de oposição entre duas facções clânicas principais, sendo dominante aquela à qual pertencia o chefe (Maybury-Lewis, 1979:223); nas aldeias sempre há um cacique e em oposição o vice com sua turma (Farias, 1990); assim também o facciosismo ampliado opera com conjuntos articulados a distintos agentes externos (De Paula, 2000).

Diante do exposto, proponho distinguir o sistema clânico do facciosismo. Este irrompe na disputa entre as turmas, cuja lealdade política *ad hoc* se constitui para determinado fim. Alcançado o objetivo proposto, a vida segue seu curso, não agindo estas facções como grupos corporados. Denominar estes grupos em disputa de turmas, e não de clãs como fez Maybury-Lewis, oferece a vantagem de visualizá-los no espaço da aldeia, pois eles tendem a se fixar em regiões próximas. Devido à regra de uxorilocalidade, ao contrário, os clãs se espalham pelas casas da aldeia, compelindo os indivíduos (genros e cunhados) à lealdade com os afins. Distinguir os clãs das facções tem ainda o efeito de libertar os clãs de sua primazia política, talvez importada dos Xavante, onde a política é circunscrita às linhagens que determinam o pertencimento clânico dos membros das facções.

Com efeito, as linhagens xavante são grupos corporados, têm uma denominação e é nelas que o sistema político se apóia. Os nomes das linhagens se repetem em diferentes aldeias e não se filiam aos clãs, antes os subordinam (1984: 225). Linhagens nuns e clãs nos outros foram tomados por Maybury-Lewis como substrato para a constituição das facções que, por sua vez, subordinam a vida social. Não se ignora a solidariedade entre os membros de um mesmo clã que se tratam por irmãos, embora seja também dos irmãos que muitas vezes provêm as linhas distintas que se compõem em grupos opostos.

e) Clãs e política: uma associação clânica

De acordo com o Jornal do Tocantins de 3/3/99, dois funcionários indígenas, o primeiro funcionário do Estado e outro da Funai, convocaram uma grande reunião na Aldeia Serrinha e propuseram a criação do Conselho Indígena do Povo Xerente, para defender os interesses dos índios junto aos governos federal, estadual e municipal. De imediato, 20 caciques presentes assinaram a Ata, escolheram 5 dentre estes, para representar os clãs wahirê, krozake, kuzâ,

krito e kbazi. De acordo com um dos funcionários, os Xerente foram levados ao esfacelamento social e cultural, e a partir da reunião conseguiram se unir e falar a mesma linguagem e que o Conselho vai resgatar a dignidade e a cultura de seu povo.

Na mesma semana, cerca de 40 índios representantes de 14 aldeias foram à Administração Regional da Funai e enviaram um documento a Brasília. Estavam muito revoltados e de acordo com o cacique Reinaldo da Aldeia Funil, o Conselho "*fere a cultura de seu povo, já que mexe com os clãs, que é formado por índios idosos ... o clã para os índios serve para resolver problemas internos da comunidade e não externos*". Segundo Reinaldo, o Conselho "*não irá atender às necessidades da comunidade, mas sim afrontará a cultura indígena*" (Jornal do Tocantins 5/3/99).

Os fatos acima não são excepcionais e tiveram ainda outros desdobramentos, mas interessa reter os argumentos literalmente opostos de Reinaldo e do funcionário da Funai (também indígena). Para o primeiro, um Conselho com representantes clânicos fere a cultura, porque segundo ele o clã serve para resolver problemas internos e não externos; e para o outro, o Conselho vai resgatar a dignidade e a cultura de seu povo. As manifestações indicam ainda duas visões distintas, um desejo de isolar os clãs da política (externa), mobilizando-os talvez para conter a centrifugalidade; de outro lado, a tentativa de potencializar uma tradição muito cara aos Xerente, que pode ser mobilizada para resgatar sua própria dignidade. Mesmo nesta perspectiva, criar um Conselho clânico significaria apostar na unidade do povo, contra o esfacelamento a que os índios foram levados. Em situações de crise ou grandes dificuldades, as falas mais contundentes soem acusar a ação desintegradora de agentes externos.

Como vemos, a linguagem clânica é amplamente empregada não somente por pesquisadores, mas pelos próprios nativos para explanar seus embates políticos. Encerrei o capítulo I, descrevendo como na visão dos Xerente a vida em sociedade teve seu início com a divisão em metades e clãs. A vida em sociedade está fundada no respeito que tem sua origem nos clãs. "*Tudo tem separação para nós respeitar o outro, que a nação é só uma, só tem as divisões para respeitar*" (Romkrã, maio de 2003).

O pertencimento clânico atribui uma identidade individual que pode significar apoio e proteção na vida social, em interação com outros clãs. Encontrei indivíduos que não se pintam conforme outros membros de sua linha. Soube então que indivíduos ou linhas inteiras podem migrar de um para o outro clã e isto parece atender a conveniências ou estratégias políticas. Sukẽ me relatou que Sawrepte, sendo de uma linhagem que se pintava como krãiprehi, vivia

muito ameaçado[98], quando então procurou os velhos que o pintaram com os motivos do clã wahirê e ele se apresenta agora como pertencente a este clã. Ao apontar a possibilidade de mudar de clã, desde que da mesma metade, Sukẽ esclareceu que os velhos da respectiva metade podem aceitar tal mudança de filiação e que daquele momento em diante toda aquela linhagem passará a se pintar com os motivos do novo clã. A forma de Sukẽ relatar a situação de Sawrepte supõe um clima 'contencioso', transparecendo a idéia de que o pertencimento clânico significa uma proteção diante dos demais.

Os clãs têm ainda propriedades distintivas. As pessoas são reconhecidas pelas suas pinturas, seja o círculo ou o traço que é a divisão principal, pois define o lado de cada um. Depois se círculo pequeno, maior ou grande indicando o clã. Assim também o traço, pequeno e horizontal ou grande, fino e vertical. Nas palavras do wawẽ Joaquim (um krito), enquanto aponta alguém do clã Krozake:

> *Krozake é outro partido. Meu é redondinho assim. Este é para ter respeito, partido assim, quando tiver alguma coisa, revolução, mesmo dentro da aldeia, quando eu estou fazendo, aí este risco vem fazer a paz; falar "não vão passar dono deste aqui".*

Consta que os nomes masculinos se dividiam pelas duas metades e apenas os clãs krito e krozake tinham cada um seu próprio conjunto de nomes (Nimuendaju, 1942). Atualmente, há conjuntos de nomes para cada metade, por meio deles se reconhece a metade, mas os nomes também tendem a se manter próximos de certas linhas, onde eles passam de avô a neto ou sobrinho-neto. As pessoas em geral não atribuem qualidades distintivas ligadas aos significados dos nomes, muitos são verbos incoativos, como nadar bonito, jogar flecha, jogar enxada. Vários nomes, no entanto, recebem alguma deferência, sendo impostos por cerimônias especiais e para determinadas pessoas. Em 1999 o administrador da Funai recebeu o nome Simrãmĩ e posteriormente escutei o dono do nome cobrar-lhe coerência na condução da sua administração, acusado que era de apoiar a um grupo rival, enquanto deveria promover a boa paz. Em 2004 ouvi o mesmo dono afirmar que tomaria o nome de volta e o daria a outrem, pois o ex-administrador não estava mais correspondendo àquela expectativa.

Além das pinturas e nomes, os clãs são donos do fogo (kuzâ), do algodão (kbazi), da mangaba (krito); ou se referem a outros como sendo os donos do risco. A forma de se referir aos clãs pode indicar posse como kuzâ tdêkwa, wahirê tdêkwa, dono do fogo ou do traço. Há

[98] Durante uma caçada de caititu, os 'inimigos' quiseram que entrasse no buraco de tatu, para sufocá-lo na fumaça. O detalhe faz parte de uma estória que se conta, sobre um cunhado ('genro') que foi morto desta forma, pelos irmãos da esposa, do clã kuzâ. Quando a esposa soube da verdade transformou seu cachorrinho numa onça que, um após o outro, teria matado os assassinos do marido.

ainda animais, plantas, astros classificados em clãs[99]. Dom Pedro II recebeu o nome Sliemtõi, que era reservado a um homem do clã kuzâ (Nimuendaju, 1942:45). Assim também, pesquisadores, indigenistas, políticos e amigos são incorporados, através de nomes próprios, em clãs e metades, sendo então pintados adequadamente. Sobre esta incorporação através de um nome, Wazakru explica que "*bota nome para ficar conhecido, faz de conta que é parente; assim, considera mais, fica mais pesado andar nas aldeias*". Os Xerente afirmam que nunca mais esquecem de alguém (forâneo) que tenha recebido um nome.

Finalmente, cabe destacar as obrigações entre os clãs que se tratam por *dasisdanãrkwa*, esta relação especial que existe entre dois clãs de metades opostas, que Farias (1992:88ss) comparou à amizade formal dos Jê Setentrionais. Quando alguém tem que se dirigir obrigatoriamente a um membro do outro lado, ele dirá que é seu *dasisdanãrkwa*, colocando-se dois clãs de lados opostos frente a frente. Para o enterro dos mortos o clã wahirê oferece seus préstimos aos membros do clã kuzâ e vice-versa; da mesma forma os krozake e os kbazi trabalham juntos. Ninguém enterra seus mortos, uma atribuição dos *dasisdanãrkwa*, gerando inclusive débitos infindos, pois os pagamentos sempre adiados por este préstimo não prescrevem, nem são comutados pelos serviços funerais da outra parte.

Os clãs Xerente se aproximam em certos aspectos ao conceito de Casas Kayapó. Nos Jê do Norte, especialmente nos Kayapó, o conceito de Casas pode ser pensado como pessoa jurídica com bens simbólicos, transmitidos por linha materna. Para Lea (1986), cada segmento de Casa é representado por habitações existentes em várias aldeias – tendo os Mebengokre concepção de uma aldeia ideal constituída da totalidade das Casas. Cada Casa Kayapó é uma unidade exogâmica, de identidade distintiva e substancializada pelos bens simbólicos (nomes pessoais e prerrogativas – nekrets). A autora sugere aproximar as Casas Kayapó às patrilinhagens Xavante e Xerente e aos segmentos residenciais Timbira; ou ainda aos clãs ou grupos de descendência Panará[100]. Lea não achou "*qualquer indicação de que existem conglomerações de Casas que formassem um clã"*... mas a origem dos nomes e nekrets remete

[99] Onça, suçuarana, mutum, galinha d'água são do clã kuzâ; nomes femininos como Kuzadi, Krattudi vem do fogo, porque ajudaram a carregar o fogo. Porcão é kbazi. (Romkrã, abril/2003).

[100] Gordon, ao comentar essa parte, aponta a falta de precisão e pergunta se os clãs teriam dado origem às Casas? Ou tentaria a Casa prover a unilinearidade? Ele aponta uma distinção nítida entre os clãs Panará e Casas, estas tendo aspecto dinâmico e não acabado, podendo se dividir o que não soe acontecer aos clãs. As Casas ainda tem uma orientação espacial dando a idéia de residência mais que descendência, estando o 1º aspecto mais presente entre os Timbira, razão talvez da ênfase dos autores em grupos residenciais, completa Gordon (1996:141).

ao tempo mítico e, neste sentido, "*as Casas são análogas aos clãs. Ambos tem uma continuidade no tempo, que ultrapassa o período traçado com exatidão genealógica*" (1986:63).

Sobre a estrutura social dos Bororo, Caiuby (1986), relata que eles se dividem em oito clãs, cada um com várias linhagens. Cada clã tem seu lugar no círculo da aldeia, podendo ocupar mais de uma casa, pois mulheres de linhagens com posição hierárquica diferente não podem morar na mesma casa (:54). Embora as casas abriguem pessoas de diferentes linhagens e clãs, pela localização sabe-se que aquela casa é de determinado clã. Cada clã ainda tem atribuições específicas ou às vezes recíprocas, a exemplo do funeral. Parte destas atribuições são realizadas na casa, como pinturas e confecção de esteiras e baquités cerimoniais. Diferente de outros autores que privilegiam o centro, lócus da esfera ritual e pública, em oposição à esfera doméstica, a autora recoloca então a importância das casas na periferia, onde estaria concentrada a dinâmica da vida social, pois "*o que ocorre no centro é a formalização ou oficialização pública do que já foi vivido, discutido e até mesmo pensado e decidido na esfera doméstica*" (1986:96-97).

Assim uma questão se recoloca de forma evidente, de como articular segmentos residenciais, Casas e clãs, que compartilham elementos comuns, como funções rituais, nomes e ornamentos, mas também organizam a vida aldeã, provendo a distribuição espacial dos grupos. Uns e outros são a base de operação ou se articulam estreitamente com aquilo que se pode designar de instância política. Os segmentos residenciais com roupagem clânica, na periferia, ou os clãs no centro são os grupos de sustentação política. Segundo Lea, as Casas Kayapó convergem para o centro, para a casa dos homens, onde são discutidos e comunicados os assuntos de interesse coletivo. A casa dos homens, reunindo membros de todas as Casas, representa um espaço neutro, onde se harmonizam os interesses particulares e faccionais (1993:275-6).

Evans-Pritchard ([1940]1999), em seu estudo hoje clássico, aborda o fenômeno da segmentação dos Nuer, onde identifica duas estruturas em operação: a segmentação tribal em secções primárias, secundárias e terciárias que evolui paralelamente a uma segmentação de clãs em linhagens, que ele denomina de mínima, média e máxima. As secções tribais indicam segmentação territorial ou espacial e se verifica uma cristalização das secções em torno do clã hegemônico, na verdade em torno de uma linhagem do clã (: 155). O autor define clã como o maior grupo de agnatos que traçam sua descendência a partir de um ancestral comum, entre os quais está proibido o matrimônio, e linhagem como um segmento genealógico de um clã. Tal

como as seções, o clã faz sentido enquanto um sistema de grupos, altamente segmentado, e assim ele possui muitas das características encontradas na estrutura tribal.

Os Nuer, continua o autor, exceto em situações rituais, avaliam clãs e linhagens em função de suas relações locais. Cada aldeia ou comunidade está associada e identificada com uma linhagem. Para a exogamia, os rituais e a responsabilidade por homicídios, no entanto, seria preciso considerar as linhagens como grupos autônomos (:212).

Ao descrever o sistema político, Evans-Pritchard afirma que a tendência para a segmentação ou para a fusão é um princípio fundamental da estrutura social Nuer, e que um grupo político o é apenas em oposição a outros grupos e que os segmentos só tem sentido na relação com outros segmentos. Como vimos, os Xerente são protagonistas de uma dinâmica segmentar, de grupos que se cindem e se opõem. No entanto, a noção de fusão não se apresenta de forma linear, pois como vimos os alinhamentos rituais e políticos envolvem as aldeias de cada conjunto, em oposição aos outros. Isto permite propor que um movimento de fusão envolva as aldeias de cada conjunto e não aldeias envolvidos em cisões sucessivas. Numa contenda entre a aldeia Varjão e Cercadinho, as aldeias Krite e Nova não seriam aliados do Varjão, devido a uma precedente história de segmentação, pois todas pertencem ao mesmo conjunto. Assim, o movimento de fusão no interior destes conjuntos não replicam exatamente uma estrutura do tipo Nuer. Numa perspectiva de maior profundidade temporal, no entanto, se tomarmos a constituição de conjuntos, associados a regiões dentro do território, eles tendem a se opor numa estrutura que Evans-Pritchard chamou de fusão entre os Nuer. Feita esta rápida referência ao estudo sobre os Nuer, passo a analisar o material Xerente para comparar e destacar coincidências e divergências.

f) A dinâmica segmentar xerente

A tendência para a segmentação e a fusão parece um princípio fundamental de uma estrutura política como a dos Xerente, que opera por oposições. Eles conseguem expressar um ideal de unidade, tal como as aldeias grandes, em semicírculo, com a presença das metades e dos clãs colocados e atuando em posições complementares. Embora cada aldeia preze sua autonomia, assim mesmo se encontram relatos de expedientes que provocavam e exigiam a união e a cooperação de todas as aldeias. Waikarnãse & Mattos (1979) citam algumas oportunidades em que as aldeias todas se juntavam, identificadas como um só povo, por ocasião das guerras, por ocasião da realização da festa do grande jejum (*dahêwakurkwa*), para

a iniciação do Wakedi (o único nome indígena dado a ambos os sexos), para a celebração das honrarias prestadas a pessoas de grande prestígio, recentemente mortas (*Kupre*).

> *Do que se sabe, nunca houve, na história dos Xerente, um governo central que administrasse a tribo toda. As aldeias eram independentes, e cada uma tinha o seu próprio governo, na pessoa do Conselho de Anciãos. Um ancião de uma aldeia não tinha poder político sobre outra aldeia, e vice-versa. Nos assuntos de interesse da tribo toda, elegiam-se anciãos de cada aldeia para comporem um conselho maior, cuja autoridade durava somente durante o tempo em que o assunto estivesse sendo tratado* (Waikarnãse e Mattos, 1999).

Um exemplo recente, que parece ter congregado a totalidade dos Xerente, foi a fundação da AIX – Associação Indígena Xerente – em 1992, para fazer frente a situações emergenciais, como o asfaltamento das estradas que atravessam a área e a construção de uma ponte sobre do rio do Sono, pelo Governo do Estado. Segundo o estudo de Leontina Ferreira (1995), a AIX surgiu incentivada pelo CIMI, num contexto de rápidas e profundas transformações no entorno das áreas Xerente, como a criação do Estado do Tocantins, a instalação da capital em Miracema, e depois Palmas, e a perspectiva de obras futuras de grande porte, como a hidrelétrica de Lajeado, o PRODECER III, a Ferrovia Norte-Sul. A par destas transformações, crescia a pressão sobre a área indígena, especialmente relacionada às melhorias nas estradas estaduais que a atravessam. Assim, a autora estabelece uma relação entre as pressões do entorno e a fundação da Associação (1995: 94-95).

A sede da AIX está na aldeia Zé Brito, do cacique Sawrepte e os membros da primeira diretoria teriam sido escolhidos em todas as aldeias. Em 1993 a AIX manteve negociações com o Governo do Estado do Tocantins sobre o asfaltamento da estrada Palmas – Tocantínia, atravessando a aldeia Funil. Como não se chegou a um acordo, os Xerente embargaram as obras. No ano seguinte, embargaram construção da ponte sobre o rio do Sono e queimaram um caminhão (Correio Brasiliense, 31/08/1994).

Estas batalhas foram conduzidas com sucesso, mas a AIX não sobreviveu, pelo menos nos moldes em que fora pensada. A 2ª Diretoria já enfrentou problemas, tanto que o presidente teria entregue o cargo quando ainda estavam na luta contra a ponte e foi ali que o genro de Sawrepte assumiu como presidente. Com efeito em 1999, a AIX se restringia a algumas aldeias do PI Brejo Comprido, estava sem recursos, mas administrava um trator, doado pelo Estado. Havia tentativas, porém, de criação de Associações por Postos ou por conjuntos de aldeias, com incentivo da Funai. Não pretendo entrar nas rivalidades e acusações mútuas que resultaram na derrocada da primeira Associação. Tão somente destacar que a par de uma intensa mobilização de energias para um objetivo comum, os interesses dos grupos voltaram a

se insurgir, esfacelando a unidade *ad hoc* estabelecida. Os Xerente reconhecem esta fraqueza advinda da multiplicação de interesses, de aldeias e de caciques. Sawrepte, cacique da Aldeia Zé Brito, recentemente relatou que levantou a AIX com apoio do Patrick (membro do CIMI), mas então todos quiseram fazer associação. "*É ciúme, por isso nada dá certo*". Ele próprio, porém, dizia estar fundando outra associação e que não queria o apoio de ninguém, "*para botar um gadinho*". As falas dos caciques são unânimes: o seu número crescente inviabiliza acordos.

Outra experiência foi o embate com a INVESTCO, responsável pelo consórcio de empresas que construiu a Hidrelétrica de Lajeado, chamada depois Luiz Eduardo Magalhães, no rio Tocantins. Num primeiro momento, os Xerente, a jusante, não sofreriam impactos diretos e assim apenas receberam investimentos em saúde, para proteção de suas terras e reestruturação da Funai local. Vislumbrando, porém, significativas transformações no entorno e sobre a própria área, após o fechamento das comportas e funcionamento da usina, os Xerente conduziram uma longa negociação com a Empresa, com apoio de órgãos ambientais, Procuradoria da República, Funai e outras entidades, para a realização de um Diagnóstico e formulação de um Programa de Gestão Ambiental (PROCAMBIX). De imediato, constituiu-se um Conselho Gestor, com 5 representantes indígenas, provindos dos 5 Postos Indígenas. As comportas foram fechadas ainda em 2001, quando se assinou um convênio entre a INVESTCO e a Funai para a execução do PROCAMBIX, exigindo-se, porém, uma entidade representativa dos Xerente como interveniente. A AIX se apresentou, mas como não era bem vista pelos funcionários da FUNAI, estimulou-se a criação da AIA – Associação Indígena Akwẽ. Segundo versão dos informantes, a Funai teria alegado pendências legais, para preterir a AIX.

Após a condução de um complexo e moroso processo para obrigar o Consórcio da Hidrelétrica a custear um programa de investimentos, os Xerente se vêem novamente divididos, agora em duas associações, cada uma com um Convênio, desde que a AIX assinou em 2002 um Convênio com a FUNASA para a execução de um programa de atendimento à saúde. Entre 2002 e 2004, os caciques estavam alinhados a uma ou outra destas Associações. Embora enfatizem que ambas atendem todas as aldeias através dos programas que executam, nove caciques decididamente alinhados à AIX teriam inclusive re-fundado esta Associação, através de uma nova assembléia, para fazer frente a problemas administrativos, com denúncias de desvio de recursos. Do outro lado, eram então 23 caciques que estavam na AIA que também

não estava isenta de problemas administrativos. A maioria, contudo, se declarava contrário pela filiação a uma única associação, desde que os programas devem contemplar a todos[101].

Segmentação através de casamento secundário

Nos momentos de intensa mobilização política, os Xerente se apresentam unidos, em acordo, com um discurso afinado, capazes de ações retumbantes, como mostrei acima. No *dayafter* da vida cotidiana, a autonomia das aldeias e dos indivíduos volta a se reafirmar, a se insurgir se necessário, contra o todo.

A segmentação pode acontecer entre turmas oriundas de clãs ou metades distintas, quando uma das partes se julga preterida, como nas aldeias com várias turmas em disputa. Um caso comum, porém, são dois meio-irmãos se tornarem cabeças de linhas distintas que progressivamente se separam chegando a se opor ativamente. Vejamos dois casos:

Caso 1:

No 1º caso, os irmãos Damásio e Joaquim se dizem irmãos de sangue. No entanto, eles e sua descendência comparecem em dois clãs distintos, kbazi e krito, ambos da metade dohi[102]. A linha de Damásio reside no PI Xerente e a de Joaquim no PI Brejo Comprido, estando ambos os grupos alinhados às demais aldeias dos respectivos Postos. Wakedi, o filho mais velho de Joaquim, ao contrário de seu pai, se pinta como kbazi e afirma que sempre foi deste clã. Além desta diferença, ele rompeu politicamente com a linhagem de seu pai e se alinha com os kuzâ, o clã de seu sogro e cunhados. A segmentação clânica entre irmãos veio acompanhada de um rompimento político.

[101] Grosso modo, continuam a se reproduzir as partições que De Paula (2000) retratou, entre a Funai e o Governo do Estado.

[102] Há informação de pesquisas anteriores que teria sido Joaquim com seus filhos que eram do clã kbazi e agora se pintam como krito. João Santo, que se apresenta como kbazi, justificou que fora criado por outro, tendo se afastado da linhagem de seu pai. Num conflito envolvendo a aldeia Rio do Sono e algumas aldeias do Brejo Comprido, ele estava ao lado do Sono contra seu pai e meio-irmãos.

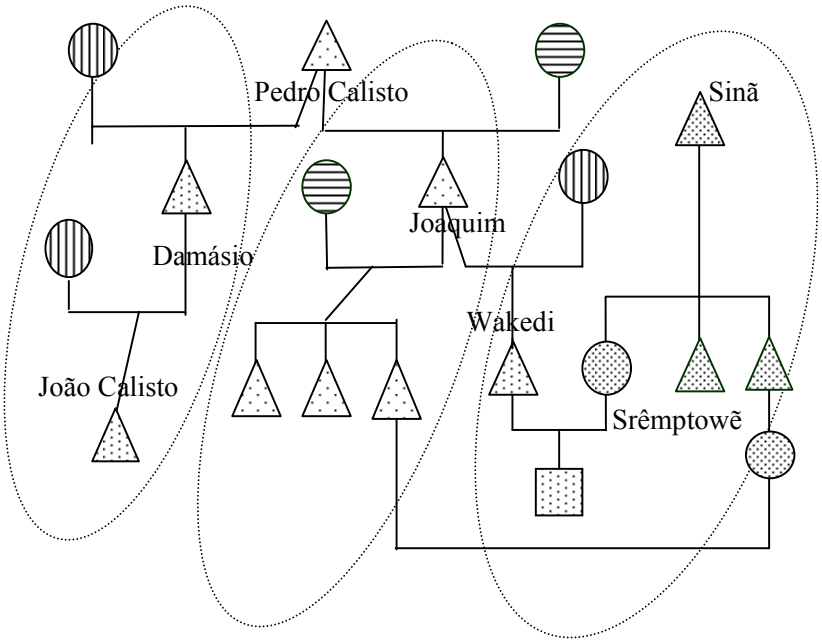


Diagrama 24 - Segmentação através de casamento secundário – caso 1

Caso 2:

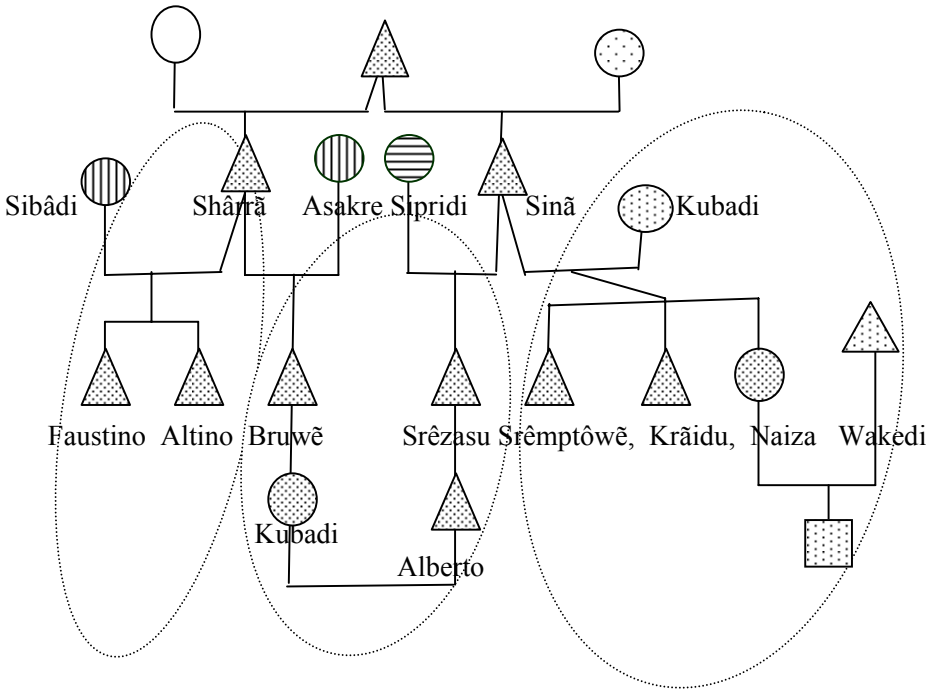


Diagrama 25 - Segmentação através de casamento secundário – caso 2

No segundo caso, os filhos e netos de Bruwẽ mantêm a mesma pintura clânica, mas se aliaram a grupos políticos distintos. Uma parte (Shârrã, Faustino e Altino) uniu-se aos krozake

do Brejo Comprido, outros (Bruwẽ e Alberto) permaneceram no Rio Sono, mas em oposição ao cacique Srêmptôwẽ, a ponto de fundar uma nova aldeia, onde Alberto e Bruwẽ foram caciques. Srêzasu e Srêmptôwẽ, embora de mães distintas estavam unidos em vários episódios faccionais, com apoio decisivo de Wakedi, combatendo o grupo do Brejo Comprido onde se encontram os irmãos de Wakedi. Srêzasu, porém, nunca perdoou o irmão que lhe surrupiou o cargo de cacique; recentemente rompeu com ele e se mudou para a aldeia de Sangradouro, onde estava seu próprio filho e um filho de seu FB. Assim, Srêmptôwẽ ficou isolado, sozinho no Sono, pois um outro grupo também se desmembrou dali.

Assim filhos de esposas distintas podem formar duas linhas e isso nos remete a noção de *descendência complementar* proposta por Fortes (1953:33). É aquela que se constitui através das linhas femininas. Ao distinguir descendência de filiação, o autor afirma que filiação é universalmente bilateral e que a relação complementar é aquela que se estabelece onde não está a relação de linhagem, através do casamento de um homem com mulheres de linhagens diferentes. Fortes resolve, desta forma, a questão segmentar (proposta por Evans-Pritchard), devida então ao outro grupo que estabelece vínculos fora da corporação. Ou seja, mesmo na política (ou descendência) o cálculo de parentesco continua atuando.

Segmentação em curso

A seqüência de segmentações e a composição dos grupos envolvidos costumam apresentar estruturas semelhantes. Os dados são mais consistentes a partir de meados do século XX, especialmente a partir de 1972 quando a TI Xerente foi demarcada e novas aldeias tomaram o lugar dos moradores intrusos. No Capítulo I, evidenciei as cisões em curso em cada conjunto de aldeias. Para explorar uma destas seqüências, tomo o caso da Aldeia Bela Vista, formada por uma turma que saiu da Porteira e em novas cisões formaram-se as aldeias Varjão, Krite e Nova. Soĩti conta que era vice-cacique de Simnãkru e que em 1982 desentenderam-se na divisão do arroz do projeto da Funai. Reuniu sua turma e abriu a Aldeia Bela Vista, juntando-se a moradores dos arredores. A nova aldeia floresceu, tendo começado com 19 foi para 26 famílias. Por 14 anos Soĩti foi cacique ali, quando então o vice e outros o depuseram, numa oportunidade quando se encontrava fora da área, em reunião com representantes da igreja. Além do grupo do vice-cacique Srêkbupre, um funcionário da Funai teria tido papel decisivo na deposição, sob a alegação de que o Órgão não aprovaria um projeto, sendo Soĩti cacique.

Caso 3:

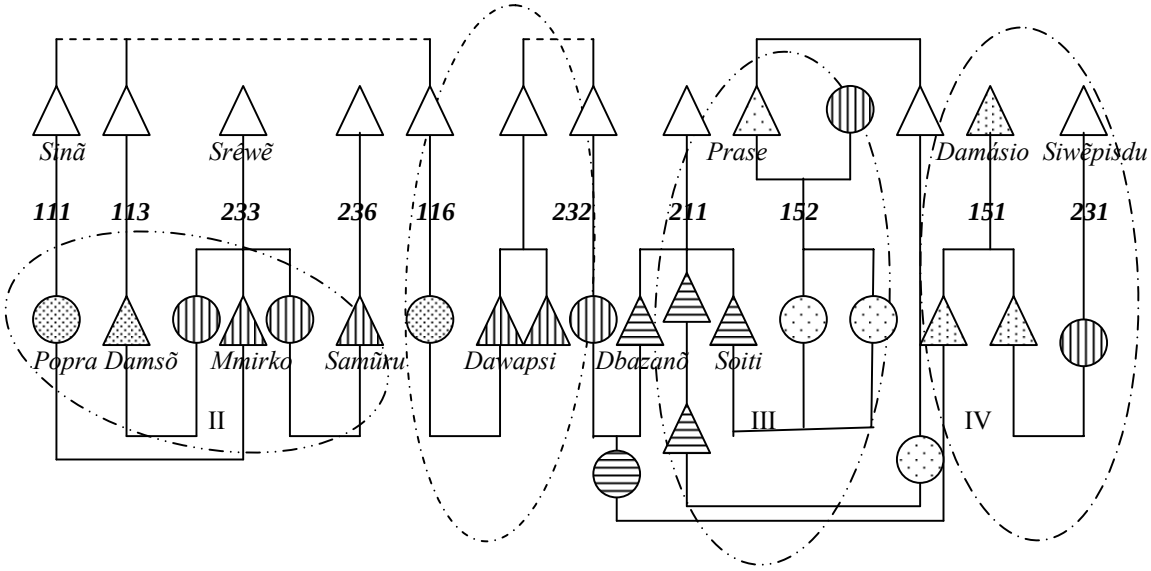


Diagrama 26 - Principais linhas na Aldeia Bela Vista na década de 80

O padrão de traços verticais (231, 232, 233, 236) são linhas wahirê; horizontais (211) é uma linha krozake; o padrão pontilhado raro (152) é uma linha krito; pontilhado médio (151) é uma linha kbazi; pontilhado forte (111, 113,116) são linhas do clã kuzâ. Em branco são indivíduos falecidos ou que não residiam nesta aldeia.

Deste conjunto é possível extrair algumas observações: a maioria nasceu em aldeias desta região (Gorgulho, Porteira e Porteira Velha, Baixão e Castelo), tratando-se assim de linhagens aliadas tanto pela co-residência quanto pela troca de cônjuges. Os irmãos Dbazanõ e Soĩti, tendo casado com mulheres destas linhagens, lideraram a fundação da aldeia Bela Vista. A presença de linhas de clãs e metades distintas permite entrever que novos grupos se constituam que tanto podem se colocar em oposição aos demais, quanto se retirar.

Assim, a primeira turma a se retirar, depois de sete anos, foram os irmãos Mmĩrko e Valdir com os cunhados Damsõkẽkwa, Samuru, Sukẽ e o genro Elpídio para fundar a aldeia Varjão em 1989 (Diagrama abaixo). "*Não estava dando certo"* relatou Mmĩrko que era então vice-cacique de Sõiti. O motivo para fundar Varjão foi a presença de mato e o local tinha sido morada de um velho wahirê, de nome Kumshâirã, cujo nome foi posto na escola recentemente construída pelo Estado. Observando este conjunto percebe-se, melhor que no diagrama acima, que se trata de um grupo de germanos com seus cunhados/as, entre estes, três se filiam à metade dohi (clãs kuzâ e kbazi).

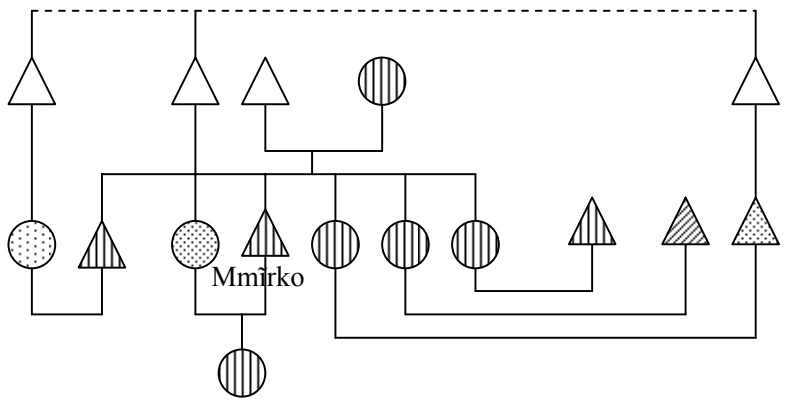


Diagrama 27 – Turma ou segmento na fundação da aldeia Varjão em 1989

Dbazanõ retornou para a aldeia Porteira e Soĩti ele mesmo conta como foi deposto do cargo de cacique e se retirou fundando a aldeia Krite. Vieram primeiro Soiti, com o pai e a filha casada deste; o sogro e dois cunhados. Outras famílias vieram se juntar e em 1999 eram 9 casas.

> *Estava tendo uma reunião na aldeia Centro, com os padres Felipe e Alberto para discutir projetos para plantar arroz e mandioca. Todos os caciques reunidos lá, durante dois dias. Foi o tempo que me tiraram. Escutei no rádio, me botaram para fora e botaram Herculano no meu lugar... Dei apoio todo pra ele, mas ele estava trabalhando para tomar o meu lugar. Quando retornei da reunião no 'Centro' já tinha outro cacique. Quiseram fazer reunião, não fui. Para tirar alegaram política da Funai, se não me botasse para fora, o projeto não iria aprovar. Os outros tinham na cabeça "tem que tirar, senão projeto não vai aprovar". Foi jogada do Delegado Edson Beiriz....* (Sõiti, maio/2003).

Finalmente, também Damásio com sua turma se pôs a caminho, morou um tempo na aldeia Piabanha e depois fundou a aldeia Nova, onde seu filho é cacique. Na aldeia Bela Vista, permaneceram Dawapsikwa e seu irmão Srêkbupre, com um filho casado, além de um conjunto de três irmãos, filhos de um regional, que foram incorporados no clã Krozake.

Quando na origem está um conflito sério, envolvendo várias turmas, sobrepondo-se causas diversas e um mal-estar generalizado, então se deslocará um conjunto maior, como foi a fundação das aldeias Bela Vista, Bom Jardim, Mirassol e outras que se subdividiram em novas aldeias, como mostram os esboços no Capítulo I, quando em sucessivas segmentações novas aldeias foram surgindo. Tão logo, estejam sós, novas dificuldades sobrevêm e buscarão se estabilizar numa estrutura também ideal, na visão nativa, de que a aldeia boa é um pai com seus filhos e genros. Os filhos gostam de morar com o pai e "*genro também é bom porque ali tem mais respeito*" (Krãrãte).

Um cacique gosta de enumerar famílias que já moraram na sua aldeia e outras que virão se agregar. Se a aldeia é muito pequena, ele terá sempre alguns nomes na manga de pessoas que já manifestaram desejo de morar ali. Um expediente comum é representar o conjunto do povo por unidades familiares e não por moradas. Mãe e filha, ambas separadas, com duas netas se tornam duas famílias, embora morando na mesma casa. Um casal com duas filhas separadas com alguns netos podem se tornar três famílias. Isto é eficaz no agenciamento de políticas públicas, quando 8 ou 10 casas se tornam 15 famílias, mas também na legitimação do cacique. Se uma aldeia muito pequena pode oferecer embaraços, um aglomerado também é indesejável. As queixas são unânimes, de que é muito difícil governar o povo. O cacique Soĩti depois de relatar as desventuras de sua destituição na aldeia Bela Vista, conclui:

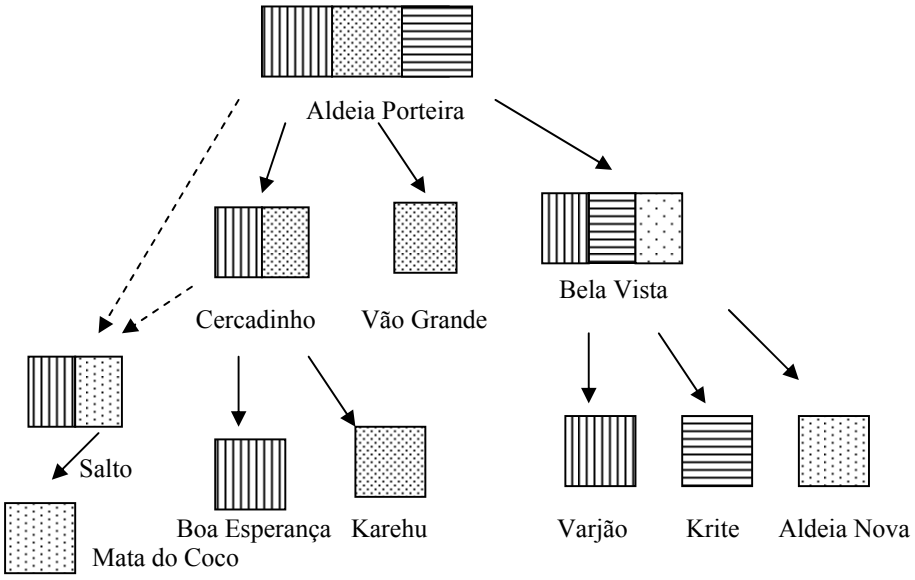
> *Coisa mais complicada é trabalhar com povo. Nem que ele está comendo junto com você, um dia ele vai achar algum defeito com você".* Segundo ele, o bom cacique tem que *"saber levar a comunidade, sejam os homens, sejam as mulheres, respeitar para elas poder respeitar a gente; explicar as necessidades, não ofender com palavras grosseiras. O ser humano, sendo povo, você não pode gritar".* E completa: *"cacique não pode fechar as portas*.

Para efeitos comparativos com a estrutura social Nuer, exponho a dinâmica segmentar Xerente, observando as estruturas de dois conjuntos de aldeias (ou Postos), a partir dos Quadros 4 e 5 (capítulo I), assinalando os clãs hegemônicos em cada aldeia com os padrões de sua pintura. Observando o Caso I, temos as segmentações sucessivas que resultaram em novas aldeias, que voltaram a se cindir. Da mesma forma, a hegemonia dos clãs vem se redistribuindo pelos mesmos grupos. Na Aldeia Porteira havia os clãs kuzâ, wahirê e krozake; alguns destes últimos se uniram aos wahirê e krito na aldeia Bela Vista, onde mantiveram a hegemonia. Na seqüência, cada um dos três clãs assume a hegemonia numa nova aldeia, com uma linha de wahirê permanecendo na aldeia Bela Vista.

Caso 4:

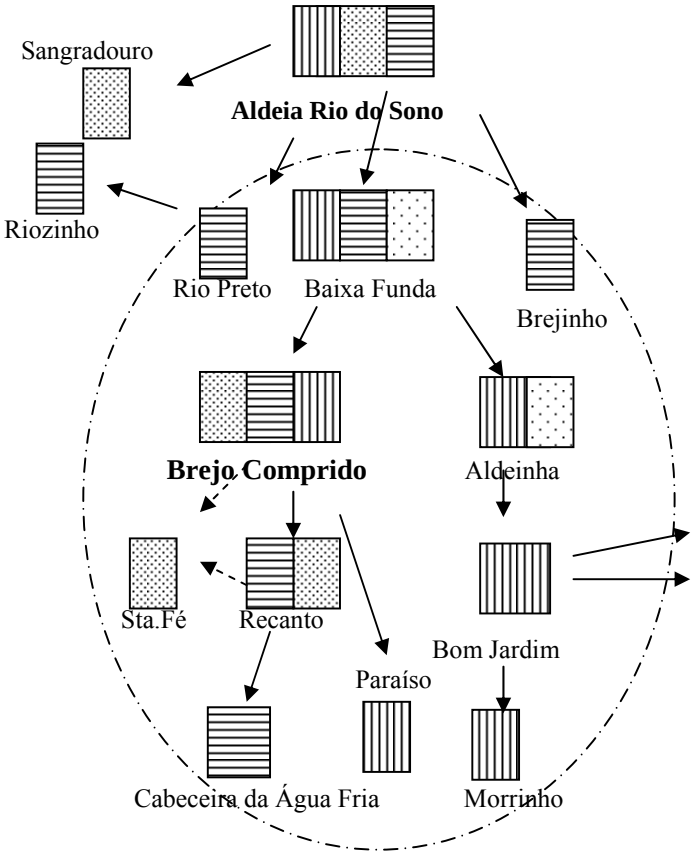
A aldeia Cercadinho, fundada por uma forte linha wahirê mantinha cacique e um vice, como pode se depreender da informação de Farias (1990:162) e de Maybury-Lewis (1990:419), até que, em novas cisões, duas aldeias se formaram, uma com hegemonia kuzâ e a outra wahirê. A aldeia Salto não se formou através de uma cisão anterior, antes congregou moradores vindos de moradas e aldeias próximas. No PI Xerente, Porteira e Salto são as únicas que afirmam manter duas turmas, ou lados, enquanto as demais são reconhecidas pelo

clã do cacique: Aldeias Cercadinho, Boa Esperança,Varjão e Bela Vista – wahirê; Aldeias Nova e Mata do Coco – kbazi; Aldeias Vão Grande e Karehu – kuzâ; Aldeia Recanto Krite - krozake.



Quadro 33 - PI Xerente: segmentação e clãs hegemônicos nas aldeias

Caso 5 :



Quadro 34 - Segmentação no Rio do Sono e clãs hegemônicos nas aldeias

O caso 5 - Rio do Sono - retrata as segmentações sucessivas desde os anos 50. De um conjunto com uma longa história em comum, mas de relações crescentemente conflituosas, resultaram ao final dois conjuntos de aldeias: Brejo Comprido (círculo maior) e Rio Sono (com as aldeias Riozinho, Sangradouro e Rio Sono); e ainda algumas aldeias se agregaram ao Mirassol/Brupre. O padrão de segmentação é facilmente perceptível: cindem-se turmas extraídas de filiações clânicas distintas, fundam-se novas aldeias, onde determinados clãs vão assumindo a hegemonia. Repare-se que os padrões clânicos indicam que durante um período as aldeias ainda apresentavam clãs em disputa e que, ao final, prevalece um único clã associado às novas aldeias. É de notar que as novas aldeias não resistiram ao processo de cisões e todas foram reduzidas à hegemonia de um único clã. Ao contrário do que ocorreu no PI Xerente (e também no Funil que não vou retomar aqui), onde as aldeias Salto e Porteira, mesmo sob efeito de cisões, mantiveram turmas extraídas de clãs distintos. Outra diferença marcante no caso 5 é o rompimento definitivo, levando as aldeias a constituir um outro conjunto ou se agregar ao já existente. Veja também o caso das aldeias Rio Preto e Brejinho que até o último conflito em 1999 pertenciam ao Posto Rio do Sono, quando então se filiaram ao Posto Brejo Comprido.

Isso nos leva de volta aos Nuer. Em primeiro lugar, no que diz respeito aos processos de fissão e fusão das seções tribais. Neste aspecto, as secções que poderíamos chamar de primárias são aquelas que trato aqui por conjuntos de aldeias e que datam das primeiras décadas do século 20, com exceção de Mirassol e Brejo Comprido que se constituíram no bojo da transferência de toda a população Xerente para uma faixa de terras entre os rios Tocantins e Sono e com a subseqüente demarcação do território atual. Estes conjuntos podem ser aproximados ao que Evans-Pritchard chama de secções tribais, embora as fissões internas a cada conjunto, via de regra, não se enquadrem numa estrutura Nuer, de modo que tivéssemos secções secundárias, terciárias ou mais. Pareceria estranho afirmar, por exemplo, que as aldeias Recanto e Brejo Comprido se uniriam contra Aldeinha e Bom Jardim, apenas porque resultaram de linhas de segmentação distintas. Os conjuntos sim, podem tanto cooperar entre si em questões que afetam todos os Xerente, como se contrapor em situações de afirmação de interesses conflitantes, quando quase que automaticamente as respectivas aldeias se alinham do mesmo lado. Estes alinhamentos se manifestam por ocasião da realização das festas indígenas ou no encaminhamento e execução dos projetos de desenvolvimento. Todo ano se estabelece uma disputa entre os Postos, sobre a ordem de prioridade em que se prepara a terra e quanto de roça caberá a cada Posto ou aldeia. Estou propondo, então, que a

solidariedade se circunscreve a estes conjuntos e não às linhas internas de segmentação sucessiva.

Quanto aos clãs e suas linhagens, seu alcance ultrapassa a atividade política, pois são mobilizados para as festas e intervém nos cálculos para escolha de cônjuges. Isso não evita que as aldeias se identifiquem claramente com o clã dominante daquele agrupamento e quando citam um co-residente de outro clã, deixam isto claro, dizendo que se trata de um genro e que "este é outro". São estes que assumem o papel de tio materno e nas festas usam sua pintura e cumprem as funções de confrontante. Assim também, para o enterro dos mortos, os clãs se prestam serviços recíprocos. Nestes momentos também se evidencia a distinção clânica no interior das aldeias, embora sempre acorram confrontantes de outras aldeias, sobretudo nos rituais e no funeral.

Por outro lado, os membros do mesmo clã se tratam por irmãos, mas raros são os momentos em que agem de forma corporada ou como grupo político. O exemplo mais patente são os conflitos entre os kuzâ e os krozake do Rio do Sono, mas mesmo ali se envolvem apenas as aldeias daquela região. Como tenho mostrado, os conflitos mais freqüentes acontecem no interior dos clãs, de pessoas próximas e onde os expedientes de solução são mais simples. Em cada aldeia, os membros da linha principal tomam todas as precauções para não perder a hegemonia, pois via casamento outro clã poderia vir a predominar ali. Um ex-cacique da aldeia Cabeceira me relatou que ali se encontram vários "genros" pertencentes ao clã kuzâ e que ultimamente o pai deles ofereceu uma filha a um dos irmãos do cacique, para casamento.

> *Se ele casa a filha dele com meu irmão, aí acaba se fortalecendo. Porque ele vai querer dominar o meu irmão. Se tiver problema com ele, ele vai logo diretamente "tenho minha filha aqui". Acaba se fortalecendo.*

2. A Chefia

a) Chefe: Apaziguador, provedor, orador.

A chefia sem poder coercitivo na América do Sul foi descrita por Clastres (1990), destacando quatro traços que distinguem o chefe: apaziguador profissional; o dever de ser generoso, bom orador; e possui ainda o privilégio da poliginia (:27). O poder foi posto fora da sociedade, pois não se encontra no circuito das trocas, da reciprocidade. É relação negativa

com o grupo que se enraiza na impotência da função política e assim está desvestido de autoridade (:31). Impotência do poder tem a ver então com sua situação "liminar" com relação ao sistema total, ou seja, a relação do poder com a troca é negativa (sejam bens econômicos, signos lingüísticos, e mulheres – o chefe é polígamo). O chefe não tem como trocar mulheres com o restante do grupo que a elas simplesmente renuncia. Ainda de acordo com Clastres, esta recusa ao poder deve ser procurada na estrutura social e na cultura que tanto nega a natureza quanto o poder... porque a cultura apreende o poder como a ressurgência mesma da natureza (:33). A cultura afirma a prevalência da troca, visando no poder a negação deste elemento fundante (: 34).

A propósito da chefia, Peter Gow discute esta assertiva de Clastres e afirma que a fala da chefia no baixo rio Urubamba não é vazia, como estética. Em lugar da idéia de troca desigual, ele enfatiza que Comunidade Nativa só existe através da palavra; a Comunidade não é anterior ao chefe, que antes a constitui. Assim, o discurso não somente remete aos valores partilhados, mas também aos elos frágeis que mantém o grupo unido, lembrando sempre porque as pessoas vivem juntas, depois de deixar a floresta, apelando a valores estéticos "*é bom viver em aldeias, fazer festas; é ruim brigar...*" (1991:226-227)

Quanto à chefia Xerente, Nimuendaju já observou:

> *Quanto às disputas internas, dificilmente passou algum dia durante minha estadia no qual Bruen [chefe da aldeia Providência] não estivesse tratando de alguma questão – casos de adultério e ciúme, disputas quanto ao controle de crianças, problemas de débitos, calúnias, ameaças, uma multidão de contendas insignificantes... Bruen agia regularmente como apaziguador, supervisor, admoestador, conselheiro. Um chefe que precise tratar de um problema realmente sério com um homem da metade oposta assumirá, para a ocasião, a pintura desta metade para ser recebido com respeito pelo seu interlocutor. Eloqüência e paciência são obviamente pré-requisitos para esta função* (1942: 15).

No trabalho redigido por Paulo Waikarnãse Xerente e Rinaldo de Mattos (1999), afirma-se que a liderança Xerente, no passado, estaria depositada nas mãos de um conselho de anciãos, formado por elementos de ambas as metades, que atuavam como conselheiros; suas decisões eram tomadas por consenso geral. Mais recentemente, talvez na década de 30, é que se teve notícia da presença de "chefes", os quais parecem aos autores uma introdução alienígena. No tempo em que se instalou o SPI entre os Xerente, estes chefes eram conhecidos como "capitães"[103], ou antes, kaptó, na sua pronúncia alterada. Com o advento da FUNAI,

[103] Verifico que em Farias (1990:54 ss) o termo "capitão" ainda parece ser de uso corrente nos anos 80.

criou-se então a GRIN – Guarda Rural Indígena[104], oferecendo treinamento militar a jovens, na época da demarcação da área Xerente. Entre as funções da GRIN estava a fiscalização da área. Comentam os autores que, entretanto, os guardas indígenas também "*passaram a exercer liderança, impunham leis, e construíam cadeias onde prendiam pessoas embriagadas*" e concluem que foi no início dos anos 80 que os velhos capitães começaram a ser substituídos por jovens, denominados então de "caciques".

O termo cacique teria se originado dos povos aruaques, segundo Paul Friedrich (1977), mas generalizou-se incluindo desde grupos de caçadores até chefes religiosos ou de facções de partidos políticos, ostentando ainda componentes como forte poder pessoal, em geral, sem vínculo com sistemas formais de governo. No México, onde o autor realizou sua pesquisa, o termo é associado com lutador, pistoleiro, líder, representante do povo, caudilho e chefe, com muitas conotações desde o chefe de família ao presidente (Friedrich 1977:266-7).

Um cacique xerente não se enquadra exatamente neste perfil, embora possa ostentar algumas de suas características, como intermediação de demandas, proteção e socorro nas necessidades; assim também se constituir por relações diretas e lealdade pessoal dos liderados, buscando ainda se legitimar a partir dos valores e objetivos aceitos pelo grupo. Dos caciques xerente se espera que honrem a tradição, sejam conselheiros, que saibam falar bem, que cuidem dos interesses de seu grupo.

Os informantes, no entanto, são unânimes nas suas críticas à proliferação da figura dos "caciques", cada um com sua aldeia; apontam as crescentes dificuldades de se obter um consenso entre eles, perdendo sua força política. Inquirido sobre a força dos caciques, Sõiti argumentou:

> *Vejo assim: entrei, tinha 8 caciques, era mais fácil resolver o problema, tratar na FUNAI, saía mais resultado que agora com 36 cacique. Ainda mais este pessoal novo, que não tem experiência. Para ser cacique tem que ter experiência, tem que ouvir os mais velhos, para poder aprender as coisas.*

Este fenômeno certamente está associado à multiplicação de aldeias, que se tornou viável pela disponibilidade de terras para ocupar e sobretudo a perspectiva de obter os equipamentos comunitários mínimos como rádio, escola, estradas; e cargos como professores,

[104] Desconheço se há estudos sobre o papel da GRIN – Guarda Rural Indígena, na retirada de invasores das terras indígenas. O Jornal do Brasil (9/3/1971) relata que o cacique Kumkaẽ tinha o apoio da GRIN, composta por 19 homens, quando declarou "guerra aos brancos" e dava um prazo de 15 dias para a demarcação da terra, sob pena de expulsar 2 ou 3 mil cristãos que ocupavam as terras reclamadas pelos Xerente. O jornal informa ainda que os membros da GRIN já haviam saqueado 30 fazendas, tomando reses, cereais e ferramentas.

agentes de saúde etc. Trata-se de um fenômeno novo, embora se saiba que antigamente, ao lado das aldeias reconhecidas, havia moradas e mesmo aldeias que se referiam aos chefes de aldeias maiores. Por oportuno, me reporto ao depoimento de Raimundo Vicente que nasceu na aldeia Varedão, em 1919, sobre este ponto:

> *De primeiro não tinha cacique; era só dois capitão, Amaro e .... Se tivesse para resolver chamava o Amaro, ele ia lá. Depois deste, foi Ademar. Depois ajuntou tudo, tem muito cacique aí, pro Rio Sono tem é demais. Quando vai na cidade, quando ajunta é muito capitão, tudo já é novo, não sabe levar as coisas, quer ser capitão, não conhece das coisas, como é que a gente vive, como rebate as coisas, quando tiver algum problema. Às vezes um quer brigar; para evitar não consegue nada, vive só aí na rua, diz que é cacique; tudo tomador de pinga.*
> *Antigamente é mais velho, conhece tudo, tradição, ajuda para poder contar história, ficar sabendo como é de primeiro. Estes novos não dá nem conselho para criar os filhos, tratar mulher, para poder viver. Por isso, é como veado brabo, não dá conselho porque não conhece nada.*

Raimundo Vicente reproduz uma avaliação negativa, apontando o despreparo e os interesses pessoais destes caciques novos. No Banco de Dados, tenho o seguinte quadro quanto à idade dos caciques:

Idade dos Caciques Xerente Censo de 1999		
Acima de 60 anos	8	23,53%
Entre 40 – 60 anos	10	29,41%
Menos de 40 anos	16	47,05%
	34	

Estes números oferecem razões para a avaliação de Ktâpomẽkwa – 47 % tem menos de 40 anos. Os mais velhos, no entanto, também estavam participando de sucessivas segmentações e são chefes de aldeias extraídas de uma única turma. Ou seja, o pendor irrequieto não é privilégio dos novos, para se envolver em disputas e fundar aldeias. Por outro lado, apesar da experiência e do conhecimento, os velhos não lideravam grandes aldeias onde poderiam eventualmente exercer papel que tradicionalmente se espera dos chefes, como está enunciado acima. A metade são novos, oferecendo razão a quem reclama de falta de experiência, de conhecimento da tradição e de habilidades específicas para discursar e aconselhar, privilégio dos mais velhos, sobretudo para as falas ritualizadas. A observar ainda que no grupo dos novos, cinco são filhos de antigos caciques que ainda viviam na mesma aldeia; mas apenas seis haviam conduzido o grupo para a fundação da aldeia; e curiosamente no grupo dos mais novos se encontravam aqueles que passaram por um ritual de eleição, tais como os da aldeia Porteira, Salto e Brejo Comprido. Por fim, cabe observar que os novos são

mais instáveis, pois em 2004 oito já haviam sido substituídos, enquanto apenas dois entre 40-60 anos foram substituídos; e entre aqueles com mais de 60 anos, dois haviam falecido e os demais continuam como caciques.

Quanto às transformações recentes, cabe lembrar que hoje em todas as aldeias e moradas tem um cabeça, reconhecido como cacique; em sua maioria são jovens para uma sociedade que tem em alto apreço o saber e a experiência dos seus anciãos. Embora se reclame que são jovens, com pouco domínio das tradições, inaptos para falar e aconselhar, o cargo impõe um conjunto de novas tarefas, a tal ponto que entre os atributos - **apaziguador, provedor, orador**, eles acabam agindo sobretudo como provedores ou agenciadores da exterioridade, acionando os programas e os órgãos públicos para atender a crescente necessidade de assistência. Se, como indica a fala de Ktâpomẽkwa, antigamente havia aldeias e moradas sem necessariamente reivindicar um título de cacique para o seu principal, uma transformação recente é a importância que se atribui ao cacique, pois a primeira providência ao deslocar-se um grupo é tornar público o nome do novo cacique e também comunicá-lo à FUNAI. Se muitos caciques são jovens e desempenham um papel de provedor, os velhos em cada aldeia continuam fiadores da tradição, atuando como conselheiros ou ainda defendendo os interesses de seu clã, num papel claramente político. Tanto é assim que vi um cacique, nem tão novo, convidar um casal de velhos para morar na sua aldeia, justificando que ali não havia nenhum velho, desde que seu pai falecera.

b) Governo de uma aldeia e sucessão

Os caciques Xerente costumam enumerar os obstáculos ao bom governo com os quais eles se confrontam cotidianamente: uma extensa ordem de dificuldades para conduzir seu povo; cansaço e desânimo permeiam os depoimentos. Representação em inúmeros foros tomam-lhes o tempo e as energias. Representar o grupo, tratar das rixas, apaziguar e compor, distribuir tudo de forma equânime, proteger quem o indicou, consertar o maquinário, organizar a justa distribuição de terras para o plantio; organizar o trato e a limpeza das roças, receber e acomodar visitantes, fazer as honras da casa, ser hospitaleiro, ser generoso, contornar as fofocas, acudir, agasalhar, combinar, se aconselhar com os velhos, mobilizar as turmas, receber as delegações de agentes ligados às políticas de assistência, reuniões e mais reuniões, pois hoje para tudo é necessário ouvir a comunidade. Viagens à cidade, até a capital federal. Nas aldeias grandes, como Porteira e Salto, a vigilância sobre o cacique e seu vice é

permanente. Assim mesmo, embora exercitando um conjunto de virtudes que se espera de um chefe, uma turma poderá vir a pedir sua substituição. O falatório à surdina vai tomando corpo, extrapola o âmbito da aldeia, até que tudo pareça indicar que uma nova eleição se aproxima inexoravelmente. As acusações mais freqüentes se referem a segurar as coisas somente para seu grupo, o preterimento de alguém na atribuição de roças ou na distribuição da colheita, negar um favor etc.

A propósito do inferno do chefe, como bem retrata a fala de Sõiti acima, remeto a Marshall Sahlins que num artigo em 1963 comparava os Grandes-Homens na Melanésia com as Chefaturas políticas da Polinésia. Caracterizando estes povos, observa que na Melanésia são aldeias com uma população de 70 a 330 ou mil; contra 10 mil até dezenas de milhares na Polinésia; a extensão territorial de algumas milhas quadradas, enquanto centenas de milhas no 2º caso; uma realidade de aldeias autônomas, uma cópia da outra, justapostas e na Polinésia as aldeias são subdivisões de corpo mais inclusivo, com uma rede de chefes; e ainda descendência patrilinear de um lado e cognatismo de outro. Por fim, um plano segmentar nas primeiras e uma geometria piramidal, de seguidores e chefe supremo, com linhagens hierarquicamente ordenadas, na Polinésia.

Ao comparar as personalidades, nota que o "grande-homem" é como o nosso burguês, rude, empreendedor, astuto, superior à massa que é produto de sua criação pessoal. De outro, o chefe polinésio mais feudal do que capitalista, apenas é um grande-homem, tem pedigree, sua posição não é uma conquista, mas é socialmente devida ([1963]2004: 83). O poder do "grande-homem" é pessoal, ele conquista seu status e é reconhecido apenas nas relações inter-pessoais (: 84). A obra do "grande-homem" é estabelecer lealdades, ampliar o grupo doméstico, agregar outros, para ter maior produção para poder distribuir. Tendo que distribuir, tem que extrair da facção de seguidores, mas a extorsão excessiva de excedentes pode levar à deserção e esta é a contradição desta estrutura, onde os laços pessoais refreiam o avanço evolutivo da ordem política melanésia. "*Os limites e fraquezas da ordem política geral são também os limites e fraquezas dos grupos faccionais que os compõem*" (: 87).

A constatação de Sahlins lança luz sobre a discussão em torno das raras ações que logram congregar a totalidade dos Xerente. Como vimos, tão logo cesse o motivo que os aglutinou, ou antes até, as diferenças ressurgem e os acordos se desfazem. "*Essa fragmentação da verdadeira autoridade traz dificuldades políticas especiais, particularmente na*

organização de grandes massas de pessoas para a consecução de objetivos coletivos como guerra ou cerimônias" (: 85).

Quanto aos chefes polinésios, diferentemente do que acontece na Melanésia, seu poder está no cargo, as qualidades para atrair são atribuídas ao cargo, não ao chefe, continua Sahlins. Herdavam das divindades os poderes mágicos; e o controle religioso sobre a produção agrícola garantia a acumulação. Enquanto o "grande-homem" melanésio usava a fala, o chefe polinésio tinha um porta-voz (*talking chiefs*). O fundo de poder era usado para manter a instituição da chefia, os bens e serviços do povo eram sedimentados em residências grandiosas, em templos ou para prover o sustento dos dependentes do chefe, para os quadros políticos, assessores cerimoniais, sacerdotes, guerreiros (mais convincentes que os sermões). Os chefes polinésios têm o comando efetivo ali onde o grande-homem só tinha prestígio.

Concluindo, Sahlins assevera que na Polinésia a evolução política também estava sujeita a curto-circuitos – rebeliões que impunham limites à chefia - mas sua tragédia foi o inverso da melanésia. Na Polinésia, o teto evolucionário foi estabelecido pela extorsão da população em favor da facção governante; na Melanésia, pela extorsão da facção do grande-homem em favor da distribuição para a população em geral (: 97). De maneira semelhante, temos um quadro de atuação dos caciques Xerente, cabeças de turmas instáveis, que continuamente tem que reconstruir as lealdades a partir de laços pessoais. Assim também as composições supra-aldeãs se encontram limitadas porque se trata da justaposição mecânica de unidades autônomas, cujos interesses divergentes irrompem de forma incontrolada, solapando unidades maiores *ad hoc* constituídas.

Um caso de sucessão:

A chefia na aldeia Porteira, nos últimos anos, se apresenta instável, alternando-se entre os clãs Krozake e Wahirê. Foi assim que Dbazanõ foi indicado pela segunda vez, no espaço de dois anos. Desde que o wawẽ, do clã krito, apontou o seu nome, Dbazanõ não teve como recusar, foi um gesto de extremo respeito e de confiança no seu trabalho. Ele narrou como foi indicado cacique pela 2ª vez:

> *Aqui a maioria são wahirê e krozake*[105] *que sou eu. Muitos tempos já vem vindo. O pessoal que escolhe, os mais velho escolhe a pessoa, quem são as pessoas que prestam para dirigir, para conversar. Não que nem branco, é na votação. Nós é escolha dos velhos, é esta pessoa. Faz o grupo para escolher, escolhe. Eu não*

[105] De acordo com o Censo de 1999, entre os chefes das 25 casas da aldeia Porteira, se contavam 9 do clã krozake, 13 do wahirê, 1 do kuzâ, 1 do krito e 1 do clã kbazi; enquanto as esposas contavam-se 8 krozake, 5 do clã wahirê, 8 do clã kuzâ, 2 krito e uma regional.

queria, já passei, acho que não vou aceitar. Quer dizer, da nossa cultura existe respeito muito grande. O Severiano ele é krito, nossa cultura significa respeito. Clã trata que nem irmão, respeita o outro, não pode brigar. Severiano, no dia que nós se reuniram, começou a falar. Só que nós não faz que nem o branco, na votação, mas nós escolhe você de novo. De hoje em diante vai ser assim. Então fiquei assim, é o respeito. Se eu falasse, eu sair vou embora. Eles iam dizer é o nosso clã que nós respeita e ele me respeitou.

Em dezembro de 2003, Severiano estava literalmente colocando à prova a confiança depositada no cacique, ao tentar uma decisão favorável sobre uma desavença entre sua filha e as filhas do vice-cacique. No último lance desta briga, entre três (sendo uma mulher adulta e um rapaz) teriam batido com um pau no braço, nos ombros e no pescoço que chegou a inchar. "*Não sei como não quebrou, como não mataram*" lembra Sidi, a mãe da menina agredida. Severiano procurou os kbazi da aldeia Salto e buscou ainda envolver um irmão mais velho do cacique que mora na aldeia Krite. Corria o boato de que Severiano mandara a filhas bater e isso o deixou indignado, mais ainda porque o cacique teria acreditado nesta versão. Devido às circunstâncias de terem machucado, de terem sido adultos que bateram, de que sua filha era inocente na história eram todos motivos mais do que suficientes para justificar uma reparação, um pagamento. Severiano assim buscava transformar uma rixa pontual numa questão política, envolvendo outros membros do seu clã e o cacique da aldeia[106]. A difícil decisão sobre quem tinha razão, porém, cabia ao cacique e este tinha um débito a honrar.

Quando se trata de caciques de aldeias sem turmas que se opõem internamente, haverá menos turbulência e maior estabilidade. Os Xerente, porém, são muito explícitos sobre estes caciques. Comandem eles aldeias de 200 ou mais, com várias turmas ativas, com disputas de diversas ordens, sejam eles apenas chefes de seu grupo familiar, o poder, o prestígio, o respeito e a deferência são os mesmos. O poder não está ligado ao número de moradores da respectiva aldeia. Ele emana do conjunto: assim, independente da condição presente de qualquer indivíduo, se puder contar com parentes e afins; se ele for bom orador, se conseguir captar a atenção e propor a construção de consensos, ele poderá consolidar seu poder. Ter família grande, ter irmãos, ser reconhecido como velho e conhecer a tradição conferem poder.

[106] Abaixo em "*A dimensão dos conflitos*", proponho uma distinção entre rixas pessoais e rotineiras e questões políticas.

c) O ideal dual: cacique e vice de lados opostos

A descrição da aldeia tradicional (Nimuendaju 1942: 17), em formato de ferradura, as metades localizadas ao norte e ao sul, divididas em clãs, tendo na área central a casa dos solteiros e os pontos de reunião das Associações masculinas e a feminina, persiste na atualidade como um modelo ideal. Este modelo encontra-se exemplificado nos cartazes desenhados por crianças, como tarefa escolar. Os Xerente também afirmam que cada aldeia deveria ter sempre dois líderes, o cacique e o vice, cada um deles pertencendo a um dos dois lados.

> *Há muitos tempos meu pai contava. Se o ĩsake for cacique como 1º, o vice tem que ser deles. Se não for do kbazi, do krito, os dois. Aí qualquer bagunça, se for do nosso lado, este que está primeiro (cacique) dá conselho para o povo dele. Se for krito que é vice, reúne dele e conversa.* (Dbazanõ, dez/2003).

Ao retornar numa visita aos Xerente em 1984, Maybury-Lewis deparou-se precisamente com este mesmo modelo dual de organização política:

> *Ficamos surpreendidos por estarmos entrando numa aldeia Xerente cujas cabanas estavam arrumadas num círculo perfeito. As aldeias Xerente tradicionais eram construídas conforme o plano de uma ferradura, como as dos Xavante. As aldeias Xerente menos tradicionais espalhavam-se sem qualquer plano particular, como as vilas brasileiras vizinhas. Nunca tínhamos visto antes uma aldeia Xerente circular (...). Ele [Pedro, filho de Abel] me explicou que era um dos dois chefes atuais dessa aldeia [Cercadinho]. Eles representavam as duas metades da sociedade Xerente e ocupavam casas diretamente em frente uma da outra no círculo da aldeia.* (Maybury-Lewis, 1990: 419).

Farias (1990: 143) observa que as aldeias possuem, em geral, dois líderes políticos, o capitão e seu auxiliar ou ajudante, é destes últimos que surgem as novas aldeias. Na tabela abaixo, com os dados do Censo de 1999, verificamos que em dez aldeias o cacique e o vice estavam filiados a metades e clãs diferentes; em três eram da mesma metade porém de clãs distintos; em dez outras se apresentavam como do mesmo clã; e, finalmente, em onze aldeias não foram indicados vices.

Caciques e Vices (Censo de 1999)	
Não se indicou vice-cacique	11
Cacique e vice são do mesmo clã	10
Cacique e vice são da mesma metade e clãs distintos	3
Cacique e vice são de metades e clãs distintos	10
	34

Por ocasião do Censo, observávamos que a composição das chefias poderia sugerir uma certa ausência de grupos opostos, isto no caso das vinte e uma aldeias que não indicaram

vice ou em que este é do mesmo clã, ressalvando porém que a maioria das aldeias estava então envolvida em cisões recentes e assim predominava um único clã. Mesmo o fato de ter ou não vice, serem cacique e vice de metades opostas não nos pareceu suficiente para uma afirmação conclusiva sobre futuros desdobramentos faccionais. E concluíamos que:

> *Para uma interpretação alternativa, no rumo já investigado por Maybury-Lewis, há que se verificar decerto a presença ou não de facções opostas, mesmo onde predomina um único clã. Em alguns destes casos, em particular as aldeias Cercadinho, Traíra e Zé Brito, o cacique e o vice, ambos do mesmo clã, encontram-se entretanto vinculados por laços de afinidade real (sogro/genro), significa dizer, uma relação de oposição de outra ordem. Já as aldeias onde não foram indicados vices, muitas delas envolvidas em cisões recentes, é somente com o passar do tempo que se poderia esperar, de fato, o aparecimento de facções opostas. Para casos como o da aldeia Funil, a despeito das reiteradas notícias de que ali as cisões não se consumam, seria prudente indagar acerca de outras formas de partição ou representação, como a função de presidente de associação exercida ali pelo cunhado do atual cacique. Enfim, mesmo as aldeias onde o cacique e seu vice são irmãos, como nas aldeias Brejo Comprido, Aldeinha, Recanto da Água Fria e Rio Sono, ainda estas não estão isentas de disputas e atritos contemporâneos.* (Diagnóstico Etno-ambiental, Área de Antropologia, 2000: 58-59)

Na condução da minha explanação dos conjuntos e das aldeias tenho observado que a maioria das aldeias se restringe a uma única turma ou segmento. Após sucessivas segmentações nos anos 80 e 90, se percebe um esgotamento ou acomodação neste padrão. Nos últimos 5 anos, com efeito, raros grupos fundaram novas moradas, como mencionei acima. Interessante notar que foi justamente em aldeias onde não fora indicado vice-cacique, portanto sem oposição constituída, que aconteceram alguns dos movimentos mencionados. Na aldeia Bela Vista, a cisão foi entre os irmãos Dawapsikwa e Srêkbupre, abrindo uma nova morada; na aldeia Serrinha 2, o cacique foi substituído e o novo cacique promoveu a mudança da aldeia para outro lugar; da aldeia Paraíso, uma família se retirou para abrir um novo local. Se o ideal é ter um cacique e um vice de clãs ou metades distintas, os relatos em geral dão conta de que o cacique escolhe seu vice e o define como um auxiliar ou colaborador, podendo ser um irmão ou um genro.

Estes fatos colocam uma questão para o modelo proposto por Maybury-Lewis (1979, 1990) e Farias (1990), ao apresentarem as aldeias assentadas sobre duas facções, uma do cacique e outra do vice. Farias ainda propõe que em geral esta última se deslocava para fundar uma nova aldeia[107]. Hoje os dados parecem mostrar que as sucessivas segmentações

[107] Pode ocorrer um fenômeno distinto, tal como na aldeia Mirassol, onde os relatos mostram que os próprios caciques, ao assumir, deslocaram o grupo para fundar novas aldeias, como Sukẽ, Sawrepte, Wakrãiro e Sikmõwẽ. O primeiro assumiu e promoveu a mudança da aldeia Serrinha para Mirassol; o segundo e o terceiro, sendo

reduziram as aldeias a um único clã e que esta estrutura de aldeia tende a se consolidar, seja porque corresponde a uma forma xerente de se organizar no seu território, seja porque a dispersão de recursos, sobretudo aqueles advindos das políticas públicas, acompanha a dinâmica de segmentação e não mais se concentra nos Postos ou nas aldeias grandes.

3. O lugar da política nos Jê

Nos estudos do grupo do HCBP, o local e a importância da política em cada sociedade foi apontado como distinto. Nos Timbira, por exemplo, é assunto dos grupos domésticos, na periferia da aldeia, reservando-se o centro para os rituais, donde os conflitos são banidos. Na periferia estão os segmentos residenciais e no Centro estão as metades com suas performances, interagindo, se contrapondo, impondo nomes, constituindo a persona social através da nominação, celebrando a unidade enfim.

Em contraste, para os Jê Centrais, a política não estaria restrita à periferia dos grupos domésticos ou segmentos residenciais, porque os mesmos clãs que ritualizam sua complementaridade no fórum (warã), podem ser acionados para arregimentar turmas em disputa. Maybury-Lewis aponta este contraste, afirmando que o fórum é usado sobretudo para propósitos políticos, nos Jê Centrais que não teriam colocado seu sistema de metades no lugar central para servir como paradigma de complementaridade e harmonia, enquanto tentassem suprimir o facciosismo, relegando-o à esfera doméstica e por isso estruturalmente insignificante. Em vez disso, eles tentam equilibrar vários sistemas de metades um contra o outro (1979:235).

Esta assertiva assume a premissa de que os conflitos assentam nas linhagens, conectando-as ao facciosismo que domina a vida social e submete as demais instâncias da vida aldeã. Venho argumentando que nas disputas, nem os clãs, nem germanos, nem cunhados ou outros se alinham automaticamente. As rixas e disputas do dia-a-dia acontecem entre parentes próximos que tem questões a resolver. Somente quando estas questões transbordam para o conjunto da aldeia, o cacique é acionado e pode convocar uma reunião onde se tentará arbitrar sobre as razões e o direito das partes envolvidas. Com efeito, muitas disputas relatadas tiveram origem em questões pontuais, mas em vez de se encerrar ali mesmo, as relações se deterioraram e transbordaram para o conjunto do grupo. Para

---

caciques fundaram as aldeias Zé Brito e Lajeado. O último, ao assumir, levou um grupo para fundar a Aldeia da Ponte.

dimensionar a assertiva de que a política ocupa o centro do sistema, é necessário distinguir a dimensão dos conflitos.

a) A dimensão dos conflitos

Os Xerente têm clara consciência de que existem níveis distintos de contendas e que em cada situação é necessário saber como se portar. O acerto pela desonra da sobrinha é uma questão para as famílias envolvidas. O tio de amarração procura o indigitado, ou o seu pai, e tenta um acordo. Quando o casamento não é possível, se buscará ao menos o pagamento pela desonra. Levar tal questão para o cacique, pode ampliar o grupo de pressão, mas dificilmente garante o pagamento se este estiver sendo negado. Uma acareação vis-à-vis pode reforçar a convicção – "*ela diz que vai provar na cara dele, se ele negar*", me afirmou um tio que ainda não tinha recebido o pagamento pela desonra da sobrinha. Em rixas pontuais, sobretudo entre grupos de clãs distintos, um "pagamento" produz "esquecimento" e não se toca mais neste assunto. Certa vez, uma briga entre cunhados resultou na retenção da esposa pelos irmãos desta. Realizado, porém, pelo cunhado um pagamento em gado para compensar os "danos" da briga, a irmã foi devolvida, este assunto está definitivamente resolvido e não se fala mais nele.

Se tais contendas podem encontrar soluções caso a caso, o ponto crítico é aquele a partir do qual as rixas transbordam para a aldeia ou quando de alguma forma é possível exigir uma indenização e a disputa passa a ser entre grupos para arbitrar sobre quem paga e para quem. Os Xerente afirmam que as rixas se iniciam entre as mulheres e diversos casos presenciados ou relatados durante o trabalho de campo envolviam mulheres, solteiras ou casadas que em lances sucessivos se digladiavam, ora batendo, ora apanhando. Um informante me disse que estas brigas nunca têm fim, ao contrário dos homens, quando sempre haverá aquele momento de pedir desculpas, tinha bebido ou estava nervoso numa bola dividida e tudo volta à paz[108]. Nas rixas entre as mulheres, os homens não devem se intrometer, pois isto provocaria desdobramentos incontroláveis.

Ao tratar da resolução das disputas entre os Xavante, Maybury-Lewis (1984) propôs que as disputas políticas são aquelas levadas ao Conselho da aldeia para uma decisão e esclarece ainda que todas as questões xavante são essencialmente problemas entre grupos e não disputas entre indivíduos. Tanto que disputas pessoais julgadas pelo Conselho se tornam ipso

[108] Também Bamberger (1979:133) relata como os Kayapó atribuem a mulheres as suas fissões históricas e que assim se desvia a atenção das verdadeiras causas, de as fissões serem uma função do seu difuso sistema de autoridade política.

facto questões faccionárias. No presente tópico, ao tratar da dimensão dos conflitos, adoto o critério semelhante: as contendas que transbordam para o âmbito da aldeia, que exijam a intervenção de autoridade constituída, ou que envolvam os principais do respectivo clã, para arbitrar sobre pagamentos e indenizações, para gestões de apaziguamento, estes são as questões que chamo de políticas. A seguir, veremos alguns casos.

A aldeia Cercadinho se formou nos anos 70, composta por um grupo de irmãos do clã wahirê. Por causa da distribuição de algumas máquinas de costura eclodiu uma briga entre as mulheres e tomou proporções tais que os homens estavam prestes a entrar no confronto, não fosse Mmĩrko, também wahirê mas de outra aldeia, a acalmar os ânimos, segundo me relatou. O cacique, afinal, concordou em ceder duas máquinas-de-costura para o outro grupo, o que não evitou que duas turmas se mudassem dali para fundar novas aldeias: Karehu e Centro. Krãrãte que estava casado com uma mulher desta aldeia comentou *"até a nossa casinha velha que não tinha nada a ver com a briga foi queimada; foi um rolo danado"* .

Na aldeia Salto, em 2003, dois grupos de mulheres em lances sucessivos se enfrentaram em duelos físicos e impropérios. No último round, o filho de uma delas, um kbazi, se intrometeu e feriu uma mulher do lado contrário, do clã wahirê. Foi a gota d'água, os homens deste clã o desafiaram, pois se metera onde não podia. Mais do que depressa se juntou a seu pai e outras famílias que acabavam de se mudar por causa dos conflitos em curso. Veredicto: como duas mulheres, uma de cada lado, resultaram feridas, os velhos decidiram que cada lado devia ao outro, estipulando a reparação. Cada turma compraria uma espingarda *zerada*[109], reuniriam todos e fariam a troca de armas, num gesto simbólico de apaziguamento. Pelo menos quatro famílias saíram da aldeia Salto, para abrir a aldeia Mata do Coco, não muito distante dali.

A questão é saber a partir de que ponto, rixas domésticas, brigas de rua, acertos pela desonra da sobrinha etc. se tornam questões políticas. Ferimentos com faca ou arma de fogo, pedem vingança ou pagamento. Uma indenização em dinheiro ou gado e negociada com intervenção de outros membros do mesmo clã poderá produzir um esquecimento. Srêkbupre e Wairokrã, ambos do clã wahirê, haviam bebido e discutiam por motivos fúteis em Tocantínia, quando o primeiro acertou o outro com uma faca na perna, aparentemente sem maior gravidade, mas bastou isso para que Wairokrã fosse ao encalço do primeiro e o furasse na altura dos rins, pelas costas, ferindo-o gravemente com uma faca. Srêkbupre foi submetido a

[109] Zerada é nova. Curiosamente, diversas situações de conflitos exigem em pagamento uma espingarda que tem um valor mais simbólico, pois quase não caçam mais. Uma espingarda ou uma bicicleta são o artigo preferido para pagamento pela "desonra" da sobrinha.

uma intervenção cirúrgica e chegou a correr risco de vida, mas quando começou a se sentir melhor jurava vingança contra Wairokrã. Estas ameaças mobilizaram membros do clã wahirê que negociaram uma indenização: uma cabeça de gado e mais 2 mil reais. Sawrepte me contou que esteve na aldeia de Srêkbupre para fazer as pazes entre as partes e estipular o valor e completou: *"é assim que faz a paz, agora tudo está bem".*

Nas contendas entre membros do mesmo clã ou de clãs da mesma metade, que se tratam por "irmãos", os expedientes são mais simples, um membro mais velho do clã tomando a iniciativa, como no caso de Sawrepte acima. Assim se alcança um esquecimento definitivo.

Entre os clãs de metades distintas, porém, evita-se de toda forma um confronto. Ali o respeito em todas as situações é a norma máxima e os préstimos mútuos são uma obrigação. Se as relações entre as metades são plenas de cautelas, a resolução de conflitos entre estes grupos se torna espinhosa, quiçá impossível. Para ilustrar minha assertiva, relato alguns eventos que marcam as relações entre dois importantes conjuntos, Rio do Sono e Brejo Comprido, envolvendo sobretudo os clãs krozake e kuzâ.

A constituição e confronto entre dois conjuntos de aldeias

Os relatos a seguir são fragmentos de uma longa história, onde a ausência de expedientes de conciliação e resolução, os conflitos voltaram a eclodir de forma aguda no 1º semestre de 1999. Registro aqui versões de funcionários de Funai, de notícias de jornal, de documentos encaminhados pelos caciques, falas em reuniões, informações pessoais. Evito nominar pessoas para não criar constrangimentos ou comprometer a convivência pacífica entre aquelas aldeias e pessoas mais diretamente envolvidas. Pois, cessado o conflito aberto, não se logra uma solução definitiva, antes são tréguas enquanto a colaboração em outros campos é possível. Os próprios informantes evitam tocar no assunto e quando o fazem são discretos e reticentes.

Dos eventos passados já fiz referência a migração de uma linha do clã kuzâ, na década de 20, depois de um conflito que teria sido motivado por maus-tratos a uma irmã deste clã, casada com um Krozake. Um grupo de irmãos retirou-se do Sono, passou pelo Funil, mas acabou se fixando na região do Baixão, fundando depois a aldeia Porteira Velha. Na década de 50, Suzawre, do clã krozake, se retirou do Sono para se estabelecer na Baixa Funda, junto com o genro Srêwasa. Ao tempo da pesquisa de Maybury-Lewis, o grupo de Suzawre havia se ampliado, a tal ponto que o pesquisador informa que seu clã tinha a hegemonia nesta região. Os kuzâ, entretanto já estavam de volta ao Rio do Sono, onde Bruwẽ fora cacique, mas estava

doente e o povo dele teria se afastado para uma outra aldeia. Romkrã conta que no Posto estava Simnãkru[110] de chefe do Posto e ali residiam Djalma (wahirê), Joaquim (krito), Wrêwẽ (kbazi), Sõpre (kbazi), Ubirajara (wahirê), entre outros.

Bruwẽ morreu em 1958 (segundo seu neto Srêzasu) quando seu filho Sinã assumiu como cacique, recompondo o grupo do Sono, sob a liderança do clã kuzâ. Diversas famílias dos clãs krozake e wahirê retornaram então ao Sono. Somente em 1970/71, já na vigência da Funai, um novo movimento se esboçou, quando o chefe da Funai de nome Agapto teria decidido transferir o Posto para a aldeia Baixa Funda. Sinã, porém, não acompanhou o Posto, quando então Kumrĩ teria continuado como vice na Baixa Funda e depois cacique, por cerca de uma década.

Quando Kumrĩ morreu, Krãrãte assumiu como cacique, mas logo tratou de transferir o Posto para Brejo Comprido. Os detalhes destas cisões e deslocamentos já se encontram relatados em outro tópico. Cabe assinalar que Sinã, apoiado por Wrewẽ, do clã kbazi, teria retomado negociações com a Funai para abrir um outro Posto no Rio do Sono, que afinal foi conseguido. Assim consolidaram-se dois conjuntos, cada qual com seu Posto e várias aldeias afiliadas.

Os novos confrontos no 1º semestre de 1999 se inserem na tentativa de criar um Conselho clânico, do qual já tratei em outro tópico. Aqui os mesmos protagonistas, um funcionário do Estado e outro da FUNAI, comparecem aliados a alguns caciques e aldeias, e se lhes imputa a intenção de desestabilizar o trabalho da FUNAI, mediante uma pressão contra funcionários não-indígenas. Em troca de apoio, estariam prometendo cargos, quando assumissem a Administração regional da FUNAI.

Em 26.02.99, o funcionário da Funai do PIN Xerente oficia à Administração Regional, relatando que durante uma reunião na Aldeia Cercadinho, o cacique desta aldeia "*resolveu tomar o veículo deste Posto Gm Caravam ... que presta assistência a 9 aldeias*". Estavam presentes as lideranças das Aldeias Krite, Salto, Porteira, Vão Grande e Karehu, que apoiaram a apreensão do veículo. O funcionário ainda atribui a S. esta mudança de atitude "*os índios passaram a adotar atitudes estranhas, com muita violência verbal dirigidas aos servidores, e constantes ameaças de que irão tirar todos os servidores brancos de dentro da Área*." Pede a presença de uma equipe da FUNAI de Brasília para constatar a situação de conflito entre as 33

[110] Simnãkru me informou que fora Chefe do Posto no Rio do Sono entre 1958-63

aldeias, pois uma minoria muito rebelde apóia as promessas do Sr. S., "*de cargos de chefe de Posto e na sede a Adr quando o mesmo assumir*".

Outro Relatório do dia 8.4.99, do Chefe do PIN Rio do Sono circunstancia os fatos que culminaram na apreensão da camionete D-20 daquele Posto, na aldeia Baixa Funda, com a presença de representantes da aldeia Rio do Sono e Rio Preto e de várias aldeias subordinadas ao Pin Brejo Comprido. Convocada a reunião pelo cacique da aldeia Baixa Funda, o funcionário se dirigiu para lá, acompanhado por 8 representantes indicados pelo cacique do Sono "*o cenário era de guerra, os índios estavam todos armados com facão, facas, bordunas e bastante tensos"*. Reunidos, um representante do Sono, expôs a proposta de seu cacique de uma reunião ampla no Posto, mas foi interrompido pelo professor da aldeia Rio Preto que chamou o outro de "*traidor, que teria ido a Brasília falar com o Presidente da Funai contra as reuniões e ações do S. naquela Reserva*". Segundo o Relatório, o professor ainda teria se dirigido de forma ameaçadora ao Chefe do Posto "*esta é a sua última hora, desse dia você não passa, se não for embora daqui agora, seus dias de vida chegou ao fim*". O professor ainda o chamou de ladrão, pois teria visto em Brasília vários projetos aprovados para o Pin Rio do Sono, mas que nada tinha sido feito.

Em seguida também outro cacique teria confirmado as palavras do professor, alertando que o funcionário não tentasse desmentir, "*visto que tudo já havia sido mostrado e explicado para eles pelos líderes do movimento, que os chefes de Posto foram colocados não para ajudar os índios, mas para segurar a barra da FUNAI"*. Acusou ainda o chefe de Posto de não apoiar o movimento e de dissuadir o cacique do Sono de participar do mesmo.

Ao final, o Relatório lamenta a irresponsabilidade de um funcionário da Funai e conclui "*se nada for feito para impedir as ações desses dois, confesso que dentro de pouco tempo estaremos sendo testemunhas do derramamento de sangue entre os próprios índios, com proporções gravíssimas dentro da cultura deste povo*".

Poucos dias depois, outro Ofício da Funai de Miracema dá conta de que, ao saberem pelo rádio de que os índios do Pin Brejo Comprido fechariam a estrada de acesso ao Rio do Sono, estes na noite de 12 de abril queimaram ponte sobre o rio Preto.

> *para que não houvesse espancamento, derramamento de sangue até a morte, os índios da Aldeia rio do Sono passaram a noite com freqüentes reuniões tentando achar uma solução pacífica. Decidiram unanimemente que se derrubassem a ponte localizada no Rio Preto dificultariam o acesso dos agressores. Decidiram as 3:00 h da madrugada derrubar a ponte e foram em massa...*

Os índios do PI Brupre também se manifestaram através de um Relatório, datado de 15 de abril de 1999, ao Administrador Regional de Gurupi, alertando sobre

> "*as ameaças que estamos recebendo das reuniões feito pelo servidor da Funai S... estão dizendo que vai fechar a estrada, tomar nosso carro e por fim ameaçando nossas próprias vidas de morte*".

No dia 22 de abril de 1999, um grupo de líderes e caciques das aldeias Funil, Serrinha II, Bela Vista, Lajeado, Mirassol, Rio do Sono, Novo Horizonte, Jenipapo, Sangradouro, Salto, Rio Preto, Varjão, Kubawenkon, Vão Grande e Traíra encaminham um documento e pedem apoio e providências urgentes à Procuradora da 6ª Câmara. Ao citar os funcionários envolvidos e outros que os apóiam, relatam que:

> *os mesmos promoveram uma divisão entre as 30 aldeias, causando pânico, revolta e um clima tenso, sujeito a um conflito a qualquer momento até com sérios riscos de morte*. Este grupo ainda teria o total apoio do Governador e que os planos são: *criar um Conselho, onde já fizeram usando o nome dos nossos clãs, e sem o consentimento de todo o povo ou de todas as aldeias Xerente, e publicamente falaram que agora vão sair as obras que o Governo quer, tudo na área agora será definido pelo Conselho...*

O documento relata ainda ameaças a funcionários e caciques que são contra o movimento e a apreensão das viaturas; que já fizeram denúncias à Presidência da Funai, mas lhes parecia que a Funai continuava apoiando este movimento. Pedem providências para tirar o servidor e que não querem que a "*FUNAI de Gurupi seja entregue nas mãos desse Governador*."

O confronto entre os Sono e Brejo Comprido então parece desencadear-se no bojo das investidas de um funcionário da Funai indígena, acusado de estar aliado ao governo do Estado, e se insere num embate de longa data entre os interesses do Estado do Tocantins e a Funai[111]. De todo modo, apesar do clima contencioso que parece ter assolado todas as aldeias Xerente, somente entre Rio do Sono e Brejo Comprido se chegou às vias de fato.

No tempo da realização do Diagnóstico Etno-Ambiental no 2º semestre de 1999, a animosidade entre os dois lados ainda era bem visível, subjacente aos discursos das lideranças locais, por ocasião das reuniões que ali promovemos. Naquela ocasião, a apreensão do carro que servia ao posto Rio Sono, pelos moradores do posto Brejo Comprido, a derrubada da ponte sobre o rio Preto pelo pessoal de Rio Sono e a abertura de uma estrada alternativa para o acesso ao Sono serviam de pano de fundo, sobre o qual as ações da FUNAI e da empresa

[111] De Paula (2000) trata exaustivamente as transformações que afetaram os Xerente com a criação do Estado e construção da capital Palmas e o açodamento das relações entre as esferas federal e estadual.

INVESTCO eram criticadas. A primeira porque permitira, ou mesmo incentivara a abertura da estrada e a INVESTCO porque executou os serviços, com a justificativa de transportar o motor de luz para a enfermaria do posto Rio Sono.

Depois do conflito as aldeias Rio Preto e Brejinho se filiaram ao PI Brejo Comprido, mas ficaram literalmente isoladas desde que a ponte fora queimada. A aldeia Rio Preto que estava afiliada ao PI Rio do Sono, cindiu-se: o cacique, aliando-se ao sogro e alguns cunhados, todos do clã kbazi, fundou a aldeia Riozinho, próximo ao Posto; Sakrbê, um wawẽ respeitado entre os krozake, abriu a aldeia S. Domingos, acompanhado de um dos genros, enquanto o outro genro voltou para a aldeia Rio do Sono onde mora seu pai. Temos então uma cisão entre cunhados (Sakrbê era casado com a irmã do cacique) e entre dois irmãos, um acompanhou Sakrbê e o outro voltou para a aldeia de seu pai. Veja Diagrama 28:

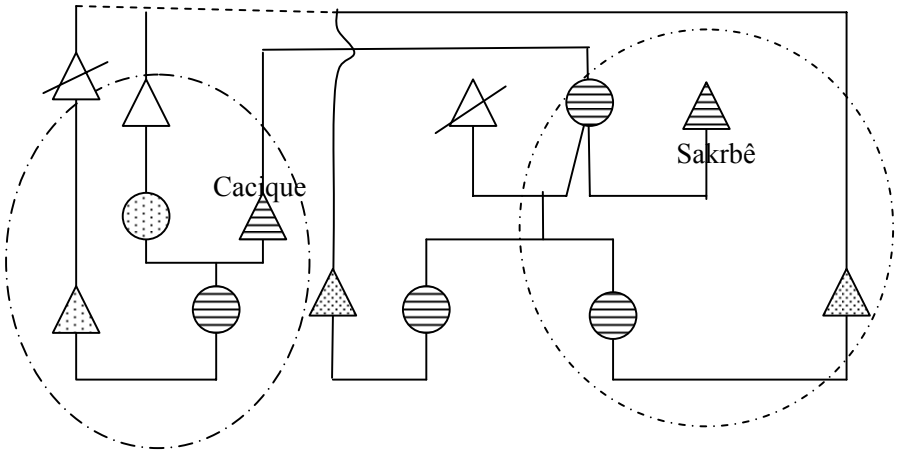


Diagrama 28 - Cisão na Aldeia Rio Preto em 1999

Passado o conflito aberto, retorna a rotina, plena de cautelas no entanto, porque não há uma solução definitiva. Os desentendimentos são apresentados como uma disputa entre os clãs *kuzâ* e os *krozake,* segundo informantes que ainda esclarecem que os mediadores dos conflitos deveriam vir do clã *dasisdanãrkwa*, isto é, o clã aliado da metade oposta. Como vimos no Capítulo I, os krozake confrontam com kbazi e krito, mas nenhum dos dois parece estar desempenhando seu papel de interlocutor junto aos kuzâ, impossibilitando assim a retomada das relações e da cooperação desejáveis. Para o pastor Rinaldo de Mattos (1999: 13), teriam faltado os expedientes de apaziguamento, e como os "*Kuzâ não tem nada a ver com Krozake, eles deixaram as questões passadas recrudescerem-se até ao ponto da animosidade*".

Maybury-Lewis que esteve em 1956 na aldeia Baixa Funda, chefiada então por Suzawre, relata que:

No rio do Sono o conflito era sempre entre uma linhagem Krozaké e Kuze 2. Em 1956 o chefe era Krozaké e ele tinha não somente afastado a comunidade do seu chefe anterior Kuze 2, mas persuadira-a de afastar-se fisicamente para a Baixa Funda, deixando solitário morador no rio do Sono. Mas em 1963 esta tendência tinha sido revertida. O filho do deposto (e agora falecido) chefe Kuze 2 tinha reassumido a liderança da comunidade e persuadiu a maioria deles a mudar-se de volta para o rio do Sono e próximo ao posto do Serviço de Proteção. (1979:222).

Para concluir, vimos que inúmeras questões se resolvem via de regra entre os indivíduos ou grupos diretamente envolvidos. Quando desavenças e conflitos que envolvem e opõem linhas ou clãs de lado a lado, exigem a intervenção da autoridade do cacique ou dos velhos de cada clã, então podemos afirmar que se trata de questões políticas. Estas podem ainda extrapolar o âmbito dos grupos para envolver agentes externos, como funcionários da Funai, para gestões de apaziguamento, que podem resultar em apoio para uma nova aldeia, cargos ou equipamentos. Clãs de metades diferentes realizam alianças matrimoniais que se estendem por várias gerações, podendo se tornar co-residentes, mas acima de tudo, reiteram as relações de respeito que se devem um ao outro. Assim como no casamento o respeito é maior quando se unem duas metades, na política, metades e clãs interagindo, a norma é o respeito, porque os expedientes de pacificação são complexos. Como vimos, ali os conflitos podem conduzir a rompimentos irreversíveis.

b) A autonomia das aldeias e a sociedade Xerente

Segundo a bibliografia, a união entre todas as aldeias, no passado, ocorria em ocasiões especiais, como as guerras, a realização da festa do grande jejum, a iniciação do Wakedi, a celebração do Kupre para mortos de grande prestígio. A história recente também dá conta de eventos que congregaram a totalidade dos Xerente, com destaque para a demarcação das terras e a campanha para a retirada dos intrusos, nos anos setenta e oitenta; assim também o embargo de estradas e da construção de uma ponte sobre o rio do Sono e a experiência de criação da Associação Indígena Xerente (AIX), nos anos noventa. No entanto, exceto nestes momentos, a autonomia das aldeias é sempre afirmada de modo intenso, sendo reconhecida pelas reivindicações e a representação exclusiva que é exercida pelo seu cacique.

O papel de autonomia de cada uma das aldeias é uma proposição geral, porque parece estranha a idéia de um chefe geral de todos os Xerente. Por outro lado, consta que existiam até bem recentemente figuras de extrema respeitabilidade, velhos que se moviam entre as diversas aldeias, eram escutados, tratavam de questões entre os clãs, sem interferir na autonomia de

cada assentamento. Algumas vezes são apresentados como conselheiros clânicos, convocados tanto para tratar questões com os outros clãs, quanto questões internas. Romkrã citou Sinã (do clã kuzâ) que certa vez reuniu um grupo em conflito sério, chamou atenção e aconselhou os contendores, todos wahirê. Mmĩrko conta ter desempenhado papel semelhante no Cercadinho, junto aos companheiros de seu próprio clã. Sawrepte relatou como realizou uma intermediação num conflito sério entre clãs de sua própria metade. Estes expedientes são o apaziguamento e o aconselhamento entre partes litigantes, para prevenir desdobramentos incontroláveis. Estes expedientes são os que funcionam, de tal maneira que os litígios 'domésticos' sempre encontram caminhos de solução. No caso de o conselheiro pertencer a outro clã, sendo então dasisdanãrkwa dos litigantes, estes finalmente tem que se colocar de acordo e abdicar de suas demandas contra a outra parte. Embora não de maneira tão formal, estes cargos persistem, tendo nomes como *peĩkwa*, *kmõsrimã* etc. Aqueles que fazem a paz, ou seja, se estes *estiverem na frente* ninguém ousa atravessar a linha que ele traça entre os grupos em litígio.

Chefes gerais ou pessoas respeitadas são freqüentemente citados, tais como Tiĩkwa, da Aldeia Porteira e outros como Aprígio, da mesma região, ou Caetano do Funil, velhos reconhecidamente sábios. A dificuldade de ultrapassar o limite dos membros do seu próprio clã, porém, é posta para todos que possuem encargos públicos, exigindo-lhes grande jogo de cintura. Quer se trate de diretor de associação, pastor ou dirigente de culto, enfermeiro e até os caciques, todos se sentem constrangidos para aconselhar ou tratar com membros de outros clãs. Dbazanõ, o cacique da aldeia Porteira, sendo ele krozake, explicou que indicou um vice, porque precisava alguém para falar para os membros do clã wahirê.

A busca de autonomia de cada turma ou segmento transformado em aldeia com seu cacique, no entanto, não pode ser tomado como via de mão única rumo ao isolamento. Vimos que a política de assistência e a realização de rituais religam constantemente as aldeias de um mesmo conjunto, e estes rivalizam entre si, pela precedência nos programas de assistência, pelos equipamentos comunitários (postos de saúde, escolas, estradas de acesso), ou ainda pela correta performance nos rituais e pela presença de velhos, depositários da tradição.

Neste ponto quero enfatizar que na visão dos Xerente, as aldeias permanecem interligadas porque os clãs estão em todo lugar. Romkrã, através de um desenho no chão, explica como seu pai expôs a configuração dos assentamentos xerente: supondo 4 aldeias, "*os clãs estão misturados e os homens casam para cá e para lá, ligando as 4 aldeias. Se fizer errado, vai de outro clã e apazigua*". Assim, os Xerente afirmam que tem parentes em todo

lugar e assim as relações de parentesco novamente se contrapõem à tendência atomista dos grupos políticos. Se estes sonham com grupos fundados num único clã, o parentesco volta a lembrar que os clãs estão em toda parte, assinalando os parentes e inviabilizando a guerra.

c) Segmentação e ritual: ritual une o que facção separa?

Farias afirma que os Xerente, ao organizarem um ritual de nominação masculina, reafirmam sua composição clânica, enaltecendo os laços que, em um dado momento histórico, por questões freqüentemente políticas, foram enfraquecidos. Nesse sentido, observa que as aldeias tendem a agrupar-se e recompor-se, como se fossem uma só, para a organização e realização do ritual, que envolve aquelas aldeias que possuem proximidade geográfica e uma história mais recente em comum (Farias, 1990: 120).

Quanto à unidade ritual destes conjuntos de aldeias, em 2003 e 2004, verifiquei que as festas indígenas (*dasĩpse*) se organizaram rigorosamente entre as aldeias de cada Posto. Na aldeia Salto todas as aldeias do P. I. Xerente estavam presentes e nenhuma aldeia de outro Posto se fez representar. Da mesma forma, na aldeia Traíra estavam presentes todas as aldeias do Posto Brupre, com exceção das aldeias Novo Horizonte e Jenipapo[112]. Em 2004, na Aldeinha compareceram as aldeias do PI Brejo Comprido e raros visitantes de outros postos. Soube que numa festa na Aldeia Recanto Krite (PI Xerente) em junho, havia somente um grupo visitante do PI Brupre. Gesto que foi retribuído em julho, quando um grupo da Aldeia Krite se fez presente na festa promovida pela aldeia Traíra.

A disputa em torno dos rituais estava bem evidente durante a festa na Aldeinha, quando Sromnẽ e Sawrepte, referindo-se à festa realizada na aldeia Recanto (PI Xerente), criticaram severamente as performances dos rituais e os cantos da noite.

> *Lá para baixo não prestou. Não terminaram as coisas. Levantaram o Warã e Peikwa (investindo Warõ e filho de Valdir), mas não terminaram.* (Srõmne). *"Aqui não aceitam o canto de pajé watorêza.... are, are ... que era o canto de um pajé que inventou, mas não é coisa boa, é do diabo, não é da festa, foi na roupa, não no corpo. Aqui não gosta deste, é do Ektoanõ[113]"* segundo Sawrepte. Ele continua *"os novos cantam, acham bonito, depois vai morrer, quando espalha... Este canto não pode cantar, o dono já morreu"* e completa *"aqui cantam os cantos do começo, não é mau, é do tempo velho; lá não é de pajé... O canto do Sakrbê é daqui, é pedido a Deus para olhar o povo".*

[112] Estas duas aldeias, embora do ponto de vista físico e da assistência se encontrem no âmbito do PI Brupre, elas enfatizam seu alinhamento com as aldeias do Posto Brejo Comprido, donde se cindiram.
[113] Cristão

Sawrepte, morador da aldeia Zé Brito (PI Brupre), acabou também se retirando da festa na Aldeinha, aparentemente discordando da forma como se conduziam os rituais ali. Dias depois, na aldeia Traíra, ele atuava como um dos cantores e propunha performances, inclusive algumas inovações, para os novos tomarem conhecimento. Desta vez, teceu uma crítica em outros termos que vem ilustrar o que venho discutindo aqui. Em primeiro lugar, lembrou que a proposta do PROCAMBIX é realizar uma festa a cada ano e convidar todas as aldeias "*para que os jovens vejam como era antigamente*". Esta proposta, segundo ele, não encontrou eco na mobilização das aldeias, porque todos querem continuar realizando a sua própria festa. Os de cima (do PI Brejo Comprido) teriam dito "*nós também sabemos fazer festa*" quando declinaram do convite para ir ao PI Xerente, em junho de 2004.

O rompimento entre aldeias pode se tornar definitivo, como aconteceu entre Rio do Sono e Brejo Comprido ou entre Funil/Serrinha e Mirassol, cujas cisões sucessivas resultaram em mais dois conjuntos. Como vimos, o ritual congrega aldeias do mesmo conjunto, mas se a ruptura for definitiva não haverá ritual que possa recompor a unidade entre aldeias. Ao invés, como mostrei, a ruptura inclui o campo dos rituais, onde a disputa aparece com veemência.

Em tais circunstâncias, o caráter agregador do ritual, tal como propõe Farias, não se verifica. Não poderíamos assim vincular a centrifugalidade à política e as forças centrípetas, ou reunificadoras, ao ritual como o autor parece sugerir. Subjaz a idéia de que a política promove o rompimento e a separação das pessoas, sendo pautada pelos interesses dos grupos, as partes contra o todo, enquanto o ritual promoveria uma reconciliação das partes cindidas. Os dados Xerente indicam que a vida ritual também é perpassada pelas disputas e acompanha as fissões da estrutura dos grupos sociais. Aqui, a idéia do centro como lócus do ritual, onde as metades complementares realizam suas performances, banindo os conflitos para a periferia, reflete antes uma visão nativa que enfatiza a simetria das performances, ao tempo que vão contendo os interesses divergentes e adiando os conflitos.

d) O lugar da política

Segundo DaMatta (1976) a política entre os Apinaye está fora do centro, onde atuam as instituições com um papel integrador. Ela se encontra confinada aos grupos domésticos e segmentos residenciais, que operam como facções políticas; em situações de tensão, elas se polarizam e funcionam como grupos. O autor propõe uma distinção com os demais Jê: a política não está no Centro, na casa dos homens como nos Kayapó, nem nas linhagens

patrilineares como nos Xavante, nem em clãs como nos Xerente, segundo a interpretação de Turner (1979) e Maybury-Lewis (1979). Para o primeiro, a relação de dominação sogro/genro é o paradigma do poder político dos mais velhos sobre os mais novos, a partir do controle que exercem sobre a residência de suas filhas (Turner, 1979). O segundo fixa sua atenção nas patrilinhagens, porque estas operam politicamente como facções. Para os autores, a arena da política é a casa dos homens ou o warã no centro da aldeia. Ali os Jê Centrais tentam equilibrar vários sistemas de metades um contra o outro, segundo Maybury-Lewis.

Quanto aos Xavante, as suas linhagens são grupos corporados, têm uma denominação e é nelas que o sistema político se apóia; os nomes das linhagens se repetem em diferentes aldeias e não se filiam ao mesmo clã. Nos clãs estão os aliados potenciais, mas a facção precede o pertencimento clânico, a tal ponto que os companheiros de facção são do mesmo clã. Assim, o contexto das comunidades é configurado pela estrutura faccionária a partir dos grupamentos clânicos (Maybury-Lewis, 1984: 225).

Minha explanação da ação política xerente considera seu padrão de assentamento. Como tenho argumentado, eles se subdividem em vários conjuntos de aldeias, marcados por cisões e deslocamentos para fundação de novas aldeias, mantendo porém elos políticos e rituais. A lealdade das famílias nucleares ou dos grupos domésticos à respectiva turma ou aldeia não é uma relação a priori, mas constantemente reconstruída, tornando estes grupos flexíveis na sua composição. A sua estrutura se torna mais nítida quando eles se envolvem numa disputa e se movem para fundar novas aldeias. Diversas turmas podem se retirar de uma mesma aldeia e isso não significará o esvaziamento da aldeia, porque outra turma poderá se constituir e assumir o seu lugar.

A convivência prolongada de turmas distintas e em disputa nas aldeias grandes, como Funil, Salto e Porteira, requer rotinas ritualizadas, expedientes de apaziguamento e exercício de respeito mútuo e quiçá perspectiva concreta de alternância de poder. Sem isso, um segmento que se sinta suficientemente forte não aceitará se submeter indefinidamente. Descartado este jogo “democrático” pelo grupo dominante, aos demais resta bater em retirada com seu grupo.

Temos então que as questões políticas são aquelas que se tornam de certa forma públicas e envolvem turmas, clãs, aldeias inteiras e até autoridades, sejam indígenas ou de instâncias externas. A partir do momento que uma das partes envolvidas avalie que possa cobrar uma reparação ou um pagamento, tentará transformar sua demanda numa questão política. Como vimos, em alguns casos, se chegou a um veredicto e outros casos permanecem

sem solução. Enfim, há aquelas situações em que se alcança tão somente uma trégua, sobretudo se envolvem metades distintas, quando não se encontram mais expedientes de solução definitiva.

No tópico ***1.f) A dinâmica segmentar xerente***, referem-se alguns conflitos que resultaram em cisões, deslocamento de turmas e fundação de novas aldeias. Estas cisões em geral são traumáticas, de grande tensão, de ameaças mútuas, de enfrentamentos pessoais, até que ao final se chega a uma solução que contemple as partes em confronto. Alguns informantes me asseguraram que funcionários da Funai usavam o expediente de sugerir ou apoiar a fundação de aldeias, para acomodar os interesses em conflito, garantindo então cargos, equipamentos, roças etc. para a nova aldeia. A exemplo da Aldeia Recanto da Água Fria. Todos haviam entrado em acordo para se mudar para outro lugar, mas já estava aprovado o projeto para a construção de uma escola. Uma turma vislumbrou a possibilidade de permanecer na aldeia e ficar com a futura escola. A solução final foi construir duas escolas menores, atendendo aos interesses de quem se mudou e de quem resolveu permanecer. Casos assim envolvem autoridades municipais, estaduais e da Funai.

A política entre os Xerente, de acordo com minha explanação, tende a ocupar o centro do sistema, pois as disputas políticas são aquelas que envolvem os grupos, os clãs e seus anciãos, os caciques, transbordando muitas vezes para as instâncias governamentais, envolvendo funcionários e outras autoridades constituídas. Vimos também que os Xerente podem se envolver em empreitadas conjuntas, ainda que de forma fugaz, pois a afirmação dos interesses de grupos a par dos interesses da coletividade criam uma tensão permanente entre os dois modos de operar.

Considerações

Em primeiro lugar, a abordagem do campo político não teve a pretensão de dar conta de todos os aspectos que o tema poderia sugerir. Deixei de tratar, por exemplo, da organização supra-aldeã que hoje se traduz em Associações Indígenas, que se regem pelo direito civil, com CGC, com diretores eleitos pelos caciques, funcionários contratados etc. O esforço maior destas Associações está voltado para o agenciamento da exterioridade e execução de programas de assistência. Nem tratei da intervenção dos Xerente nas políticas públicas e na política local[114] e regional. A amplitude destas e de outras questões, ainda que profundamente

[114] Em 2004, por exemplo, elegeram-se dois vereadores Xerente no município de Tocantínia.

ancoradas na estrutura social que venho desvendando, merecem um tratamento próprio para uma interpretação adequada.

A política, tal como a abordei, está primariamente concernida com a distribuição espacial dos assentamentos e com as relações entre os grupos sociais xerente. Os assentamentos se caracterizam por conjuntos de aldeias que compartilham história, casamentos, rituais, políticas públicas. Assim, a distribuição pelo seu território tanto tem a ver com a estrutura de relações entre estes conjuntos, quanto com o avanço da implantação dos empreendimentos da sociedade regional e com a interação dos Xerente com órgãos públicos e parceiros externos. O lento confinamento no espaço atual, por um lado, pode ser tomado como um progressivo recuo, ao longo de dois séculos. Por outro, a demarcação do território, nos anos setenta do século XX, representa o esforço de reação e afirmação de uma totalidade social e política em oposição às forças econômicas e políticas desta mesma sociedade regional. Como vimos, os rituais são amplamente mobilizados na afirmação desta diferença com a exterioridade.

A ação política afirma a autonomia de cada assentamento e a simetria entre eles. A política, porém, é moldada pelo parentesco que oferece uma estrutura de relações e propõe um conjunto de lealdades e virtualidades precedidas e efetivadas pelas alianças no campo político. As lealdades políticas mobilizam múltiplos laços de parentesco. Apenas uma parte deles se efetivam, pois juntar-se ao grupo do sogro pode pressupor uma cisão entre irmãos, ou entre cunhados. Acompanhar o pai, o irmão ou o sogro será uma escolha pautada por um cálculo de lealdade política. De maneira semelhante, as alianças de casamento, em vez de atender a regra de exogamia, podem se pautar pela proximidade física ou genealógica, "*casando pertinho, para viver mais combinado*", o casamento refletindo uma escolha que exalta as boas qualidades do parceiro, como relatei no capítulo II.

Apontei na região do Brejo Comprido uma acentuada endogamia do clã krozake e no Rio do Sono uma endogamia da metade dohi, que atribuo às dificuldades no campo político que se refletem no parentesco. Sobre este ponto, tenho a informação do professor Suwate, um krozake, em dezembro de 2002:

> *O casamento sempre foi entre os dois lados, mas esta regra foi quebrada há cerca de 15 anos, na aldeia Rio do Sono, na casa de Srêzasu. Na hora do casamento os dois velhos de cada um dos clãs dohi, Wrêwẽ e Sinã, anunciaram para o espanto de todos que doravante os dohi não casariam mais com os Krozake. Justificaram tal decisão, alegando que se houver uma guerra entre os dois, do outro lado, haveria parentes e a*

guerra não seria possível. Os Krozake não aceitam esta regra, mas não podem fazer nada, se os dohi se negam a trocar cônjuges.[115]

Se é verdade que os dohi casam entre si, os Krozake nesta região praticam alto grau de endogamia, de 16 casamentos endogâmicos krozake com krozake, 11 aconteceram entre linhas destes dois conjuntos.

A política se funda na autonomia de cada grupo social, réplica um do outro, e ali reside a força e a fraqueza de seu sistema político. Porque, se por um lado potencializa uma estrutura social que não se submete à representação de um poder externo, superior e coercitivo, por outro, se vê sempre fragilizado quando busca consensos ou a afirmação de interesses coletivos. Como vimos, são raros e fugazes os momentos de uma ação coordenada entre os distintos grupamentos sociais, mormente para se contrapor a uma força externa percebida como uma ameaça à coletividade. A fragmentação em aldeias, cada uma com seu cacique e suas demandas específicas, é percebida como seu calcanhar-de-aquiles. As intenções de renunciar à autonomia de seu grupo, no entanto, não passam do discurso. Vimos caciques novos e inexperientes, mas também velhos e sábios, se envolverem em disputas, como cabeças dos grupos que se contrapõem ou fundam novas aldeias.

Se o parentesco então engendra relações de natureza assimétrica, estou propondo que a ação política neste aspecto se contrapõe às relações de parentesco, ao buscar restabelecer e garantir a autonomia e a simetria entre os grupos sociais. A sociedade xerente se vê com seus grupos se confrontando simetricamente, os indivíduos entretanto não podem fugir da subordinação que obrigam as relações de parentesco. Estas relações são internalizadas e se traduzem na lealdade ao principal da turma, restaurando-se uma simetria não mais entre parentes, mas entre as aldeias. Os clãs, porém, se espalham pelas aldeias, sinalizando que os parentes estão em toda parte e assim a guerra não é possível, tal como pode se depreender da fala de Suwate acima. Desta forma, o parentesco se contrapõe à tendência atomista, ao ligar os grupos entre si e ao impor severa restrição à deflagração de conflitos, porque todos se vêem conectados aos demais.

[115] No Banco de Dados, verifico que quatro dos filhos/as de Sinã (kuzâ) casaram com cônjuges kbazi, dois com krozake e um com wahirê; e de Wrêwẽ (kbazi) um filho casou com mulher kuzâ e outro com mulher kbazi, enquanto duas mulheres casaram com homens do clã wahirê.

CONCLUSÃO: Política e Parentesco

Ao final de cada capítulo, em forma de considerações, pontuei algumas conclusões que pretendo retomar aqui e tentar oferecer um quadro integrado que permita conectar e contrapor política e parentesco.

Lembrei na introdução que os Jê ganharam notoriedade devido a sua complexa organização social, com vários conjuntos de metades e seus elaborados rituais, sofisticação que convivia com uma rudimentar tecnologia de manejo de seu meio ambiente. Este contraste chamou atenção dos pesquisadores e despertou o interesse de estudos comparativos. A sua surpreendente complexidade social atrelada a um nível de cultura material rudimentar, levou Lowie, por exemplo, a postular que os povos matrilineares se encontram num padrão econômico e evolutivo mais baixo do que se supunha (Apud Gordon, 1996:44). Lévi-Strauss postulou uma regressão: estas sociedades teriam sido expulsas de seu ambiente de floresta. Em um novo contexto, a par de sua elaborada organização social, adotaram tecnologia rudimentar adaptada à pobreza dos cerrados.

Os Jê Centrais se tornaram conhecidos pelo seu combate aos empreendimentos dos colonizadores. Os Xavante ainda nas primeiras décadas do século XX resistiam contra as tentativas de contato, rechaçando exploradores, sertanistas e missionários. Mais recentemente, pesquisadores revelaram os Jê Centrais – Xavante e Xerente – como continuamente envolvidos em intensa atividade faccional, a ponto de subordinar outras instituições sociais e obscurecer suas atividades rituais. Nos Xerente em particular, como destaquei, pesquisadores enfatizaram ora um ora outro aspecto, seja a ação das facções políticas cindindo de cima a baixo a sociedade, sejam as instituições, os elaborados rituais e os grupos complementares com suas performances no centro da aldeia.

A apresentação histórica procurou evidenciar o processo de confinamento, ao longo de dois séculos, entre os rios Tocantins e Sono, onde descrevi as formas de assentamento, destacando os conjuntos de aldeias, com um padrão de algumas aldeias grandes e dezenas de pequenos assentamentos. Propus que os dois modelos de assentamento devem ser tomados

igualmente por tradicionais: a) aldeia com a presença de todos os clãs colocados frente a frente, uma metade ao norte e a outra no arco sul da aldeia; e b) a aldeia pequena, composta por uma turma ou segmento, em geral reconhecida pelo clã do seu cacique.

Quanto ao agenciamento da exterioridade, os Xerente desde longa data comparecem no cenário nacional, revelando sua maneira peculiar de enfatizar uma relação assimétrica, que contrasta com o ideal de simetria de suas metades e clãs. As atividades rituais que à primeira vista mostram uma sociedade voltada sobre suas performances são contudo a forma privilegiada de se auto-representar e de se apresentar como distintos. As festas indígenas são a oportunidade de apresentar suas pinturas clânicas, a imposição de nomes, as competições com toras de buriti etc.

Finalmente, a noção nativa de respeito perpassa a tese. O respeito não é um atributo qualquer, mas a própria condição da vida em sociedade. Ele pode ser invocado tanto nas relações cotidianas, quanto nos rituais, mas é imprescindível nas relações políticas, quando se insurgem os interesses conflitantes de grupos em disputa. *Waze* (respeitar), *dasiwaze* (respeito humano recíproco), *wasiwaze* (nosso respeito recíproco), são os termos que conectam corretamente os lados ou as metades entre si.

Posto isto, minha questão é como se conectam parentesco e política, ou como um pode ajudar a entender o outro. Ou se o parentesco totaliza a sociedade e a política se encontra submetida ou se há como postular um campo autônomo para a política. Em sucessivas aproximações, esta questão foi sendo dimensionada. A vida ritual já merecera detalhadas descrições, dando conta de que ali se apresenta uma sociedade como ela se vê idealmente. Procurei destacar esta faceta das narrações, que no último século talvez pouco se alterou, porque fala de tradições arraigadas que expressam, como pude notar, um ideal de equilíbrio e de simetria entre metades e clãs. Não deveríamos estranhar entretanto se a vida cotidiana é recheada de contendas, intra- e inter-comunitárias, pois ali a ação social vem ao primeiro plano, os interesses dos indivíduos e dos grupos se afirmam com veemência uns contra os outros. Aqui se plasmam as relações políticas e de parentesco, ora como que denegando o ideal de simetria manifesto nas atividades rituais, ora reafirmando a autonomia de cada unidade social.

O parentesco se tornou possível, segundo os Xerente, com a criação dos clãs, que instaurou a vida social, fundada no respeito, justo este que vai conter a vontade de cada um e permitir a vida em sociedade. O parentesco, ao instaurar a assimetria, oferece também os preceitos e atitudes capazes de garantir a reprodução da sociedade. Adicionalmente oferece

ainda uma moldura para a política, onde laços de parentesco são acionados na constituição de grupos de lealdade a um cabeça. Novamente retorna o respeito agora em sua forma nobre, é aquele traço no meio de dois grupos em guerra, todos de borduna na mão, mas ninguém pode passar daquele limite. A política administra os interesses contraditórios, não os dilui, mas busca garantir que eles se manifestem dentro de seus limites. Relações de parentesco podem ser continuamente acionadas, pois os mesmos clãs e metades que forjam as alianças são os que contornam a ação dos grupos em disputa. A política assim se expressa numa linguagem de parentesco, mas se empenha em contradizê-lo: as cisões entre irmãos são freqüentes, irmãos podem ser preteridos em favor de cunhados e os pais em favor dos sogros.

Este ponto é crucial: a política brotando das relações de parentesco, no entanto, pode ser visualizada como um movimento em direção ao re-equilíbrio das relações entre as pessoas ou grupos, a busca de uma simetria ideal: a atividade política se funda numa percepção de que os indivíduos e os grupos gozam de autonomia, mantendo status eqüidistante, igual e equivalente. Este modus operandi resulta em um sem número de turmas ou aldeias, de iguais entre si, donde aparentemente a diferença é expurgada. Esta igualdade (identidade) efêmera não se estabiliza desde que fundada em relações assimétricas de parentesco que amalgamam estas turmas. Mesmo assim, a simetria de partes justapostas é um ideal ardentemente buscado. Não encontra lugar uma representação política, os consensos são suspeitos, porque os indivíduos mudam de opinião ou podem se cindir. A política aparece assim como a arte de conectar relações fundadas numa estrutura assimétrica.

O sistema de fusão bifurcada (de duas seções ou duas linhas) se sobrepõe a uma estrutura tripartida. Nele os afins se bifurcam em tomadores e doadores de esposas, imergindo o indivíduo numa estrutura assimétrica que começa pelo casamento de seu pai, continua pelo seu próprio e pelo casamento de seus filhos, imobilizando-o numa teia de relações que dura por algumas gerações. Desta forma, cada nova aliança de casamento inaugura um novo campo de virtualidades, engendrando relações assimétricas em outro sentido. Esta forma de explanar o sistema de parentesco xerente permite combinar um sistema de duas seções com uma estrutura de troca que sempre envolve três parceiros assimetricamente relacionados.

Lévi-Strauss (1949), ao tratar das organizações dualistas, distinguiu as classes dos clãs, investindo as primeiras de uma regra positiva e os últimos de uma proibição. Enquanto se proíbe casar no próprio clã, a prescrição no caso das classes é automática, aparecendo como regra positiva. Assim, propõe o método de classes e o método de relações, classes se vistas de

fora e relações se vistas a partir do indivíduo, ou seja, de uma perspectiva sócio ou ego-centrada.Tenho enfatizado que as regras de casamento proíbem casamento na linha da mãe e prescrevem a filha de uma irmã. Isto permite propor ainda que a proibição se pauta pelo método das relações, na medida que se proíbe uma linha ou clã específico que se define em relação ao indivíduo. Quanto à prescrição contudo, define-se uma classe que circunscreve as mulheres a quem ego se dirige como *krêmzu*, filhas de irmãs, idealmente da metade oposta de ego. Ainda que forçando a distinção de Lévi-Strauss, para enfatizar que enquanto a interdição é genealogicamente identificável, estritamente ligada às relações próximas de ego, a prescrição é classificatória, ampla portanto e de aplicação automática.

Se a prescrição se pauta pelo método das classes, estarão dadas as condições de funcionamento do sistema patrilateral xerente, como procurei argumentar. As mulheres prescritas se definem como classe, são as filhas das irmãs e irmãs são todas as mulheres da minha metade, alargando o campo das possibilidades de aliança. Neste aspecto, lembro como Eggan destacou para os Hopi, a importância da relação de siblings, talvez a mais ampla, através da MZ e da MMM, chamada de *older sister*, estendendo as relações de sibling para todo o clã e a fratria, que estão na mesma idade ou geração, incluindo os filhos dos homens do clã e fratria do pai, os clãs e fratria do pai cerimonial (1975: 106). Se estendermos esta feição aos Xerente, ao classificar todos da mesma metade como "irmãos", isso lhes permite operar com uma classificação ampla, correspondendo às classes na definição de Lévi-Strauss.

Da mesma forma, nos Jê Setentrionais, os Timbira em particular, autores como Crocker (1990:252) e Ladeira (1982) enfatizam o propósito de atrair parentes distantes através da troca de nomes; ou ainda DaMatta para os Apinaye, onde a troca de nomes é um modo de criar ou manter parentes verdadeiros (Apud Coelho de Souza, 2002:474). Quanto aos Timbira, segundo Ladeira, as primas cruzadas matrilaterais são mães (omaha) ou filhas (crow) e residem no mesmo segmento residencial; não se casa com elas, por "vergonha". Quanto às patrilaterais, elas também são irmãs, mas dispersas e com elas o ideal é trocar nomes para reforçar o parentesco. As cruzadas patrilaterais não são consangüíneas (nem mães, nem irmãs), são as primas mais distantes. Ego estaria sempre em busca de irmãs para trocar nomes, i.e, fazer *ituaré* (sobrinhos) e de esposas para fazer filhos. Segundo Ladeira, eles casam com a prima patrilateral (Ladeira, 1982:108).

Ao tratar do casamento de primos, Lévi-Strauss derivou uma fórmula matrilateral e outra patrilateral: numa intervém "*a consideração do grupo em seu conjunto e noutra nenhuma*

estrutura de reciprocidade ... emerge da justaposição destas estruturas locais" ([1949] 2003: 513). Insisto na regra patrilateral, do ponto de vista do modus operandi nativo, seja Setentrional (Timbira), seja Central (Xerente em particular), não a tomando como mero procedimento. Através da expansão das relações via cálculo de sibling ou via nominação, usada para fazer parentes, a regra patrilateral alarga o campo de possibilidades de fazer aliados. Se é fato a raridade da preferência ou prescrição patrilateral, um procedimento apenas, ou aquela fórmula anã que não promove uma solidariedade global, proponho reabilitá-la, pois esta fórmula logra enquadrar o caso Xerente num sistema, onde se pratica um cálculo semelhante ao das classes, tornando a regra de casamento de aplicação simples e automática.

A discussão sobre o tio materno é pelo menos tão extensa quanto é pertinente o seu papel. Voltei a examiná-lo à luz do que já se narrou sobre ele, levando adiante uma intuição de Lévi-Strauss de que ele representa uma 3ª linha e de que o sistema então não seria dual, mas tripartido. Neste aspecto, proponho que o dualismo se sobrepõe a um triadismo. Com efeito, as relações que se inauguram através do casamento, que é também o momento da entrada em cena da terceira linha, são assimétricas ou tripartidas. Além de representar a terceira linha que intervém nas alianças de casamento nos Xerente, o tio materno assume o lugar de um pai social ou cerimonial, responsável pela condução dos sobrinhos (ZC) dos espaços privados para a vida pública. Como vimos, tanto o *rebdzuwa* Xavante, quanto o *nõkrêmzukwa* Xerente são estas figuras que assumem responsabilidades em lugar do pai. O primeiro é responsável pela nominação do ZS[116] e nos Xerente, em presença de um sistema oblíquo, há vários indícios claros de que o *nõkrêmzukwa* integra uma estrutura de casamento avuncular, sendo o primeiro a "amarrar" a sobrinha para cedê-la depois em casamento a outro clã. Esta hipótese se apóia na terminologia oblíqua, mas também no enunciado da regra de casamento com a filha de uma *"*irmã*"*. Proponho assim evitar as classificações sobrepostas de Maybury-Lewis que acabam por assimilar o irmão da mãe ao pai[117], para contrapô-lo ao sogro, esvaziando esta posição de seu significado crucial na socialização dos sobrinhos.

Quanto à relação entre parentesco e política, vimos que a terminologia é assimétrica indicando trocas unilaterais. A feição omaha inibe a troca de irmãs e bloqueia os cruzados

[116] Lopes da Silva, 1986:70-71 mostra como o primeiro nome do *watbremi* (2 a 3 anos) provém preferencialmente da linha paterna e não do MB. Somente depois da iniciação as relações entre *danhorebdzu´wa* e seus sobrinhos vão se transformar em relação de nominação (:80). O ideal é que todos os nomes dos iniciados lhe cheguem via materna (:83).

[117] Marcela Coelho (2002:485) chama atenção que Maybury-Lewis não distingue *danõrebdzu'wa* dos demais irmãos da mãe.

matrilaterais, imergindo o indivíduo numa estrutura assimétrica. A relação sogro-genro inclui não somente o genro (*-zakmõ*) propriamente dito, mas também posições como ZH e FZH, denominados também de *-zakmõ* se encontram numa posição politicamente subalterna, pois tomaram mulheres da linhagem de ego. A assimetria está presente também entre irmão mais velho *(-kumrẽ*) e mais novo *(-nõrê),* sendo que os mesmos termos se aplicam também aos primos paralelos indiferente de sexo, considerando tão somente a idade relativa. A obliqüidade omaha resulta na interdição de um conjunto de parentes genealogicamente próximos e a injunção de buscar parceiros mais distantes, quando se oferece um amplo espectro de possibilidades aos indivíduos para a realização de alianças matrimoniais.

Esta estrutura assimétrica se projeta sobre a estrutura dos grupos políticos, onde as relações descritas acima são enfatizadas cotidianamente, buscando suscitar atitudes de respeito e de subordinação. Há formas de recuperar a simetria entre certos conjuntos, como promover novos casamentos que possibilitem uma classificação de consogros (*awasnĩ*) entre as partes. Se até então já havia grande respeito devido ao pertencimento a clãs e metades distintas, doravante este respeito dobra devido ao inter-casamento, e ainda confere uma simetria que em geral supera posições assimétricas precedentes. Outra forma de repor a simetria é a troca de irmãs classificatórias, quando os cunhados passam a se tratar de *ĩzakmõskwa*, mas relações próximas como a de sogro-genro não se invertem. Estas relações diretas e pessoais podem facilmente ser estendidas ao conjunto da sociedade, evidenciando um quadro intrincado de relações assimétricas. Se esta moldura das relações de parentesco é também a moldura para o campo político, as turmas em disputa ou as facções podem ser vistas como tentativas de repor um ideal de simetria, cujo esforço resultará em outros tantos desequilíbrios. Como vimos, nenhum indivíduo ou grupo se submeterá definitivamente a um status subalterno.

O sistema político xerente talvez seja melhor descrito como em equilíbrio dinâmico, na medida que cada indivíduo pode enfatizar distintas relações e no intervalo de gerações "subordinar" a quem o subordinava, ou vice-versa, sem suprimir no entanto os laços precedentes. Assim, a ação de cada sujeito se encontra compassada, limitada ou até potencializada por estes laços que a contém e lhe indicam um modo de operar. Se por um lado, a cultura propõe a cada indivíduo um quadro amplo de autonomia para poder sobreviver em seu meio físico e social, por outro, ela cria as condições para a vida em sociedade, submetendo a ação individual às relações de respeito.

A perfeita identidade, ou seja, uma turma extraída de um único clã não tem como dinamizar-se politicamente se não suscitar e promover a alteridade. Tal como o patriclã é impotente para se reproduzir e diferenciar sem o concurso da mulher da outra metade, assim na política, se não houver grupos em oposição, as aldeias vão se esvaziando até se reduzir a uma única turma. A oposição dinamiza a estrutura social, e isto nos traz de volta ao nosso ponto de partida: uma estrutura política que opera por oposições.

BIBLIOGRAFIA GERAL

Ackerman, C.

1976 “Omaha and ‘Omaha’”. *American Ethnologist*, 3 (4): 555-72

Alencastre, José Martins Pereira

1864-5 "Annaes da provincia de Goyaz". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 27 (parte 2): 5-186, tomo 28 (parte 2): 5-168.

1979 *Anais da Província de Goiás* [1863]. Governo de Goiás.

Ayres da Silva, Vicente

1879 "Itinerario feito pelo tenente-coronel..., morador da villa do Porto Imperial, pelo Rio do Somno acima, desde a sua confluencia no Tocantins". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 14 (1a. ed., 1850), p. 397-401

Bamberger, Joan

1979 “Exit and Voice in Central Brazil: The Politics of Flight in Kayapó Society”. In: D. Maybury-Lewis (ed.) *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press, p. 130-146

Barnard, Alan; Good, Anthony.

1984 *Research practices in the study of kinship*. Academic Press, London,

Barnes, R. H.

1976 “Dispersed alliance and the prohibition of marriage: reconsideration of McKinley’s explanation of Crow-Omaha terminologies”. *Man*. NS, Vol. 11 (3): 384-399.

Beatty, Andrew

1990 “Asymmetric Alliance in Nias, Indonesia”. *Man* (N.S.) 25 (3): 455-471.

Bohannan, P. & Middleton, J. (ed.)

1968 *Kinship and Social Organization*. New York: The Natural History Press.

Bowden, Ross.

1983 “Kwoma terminology and marriage alliance: the ‘omaha’ problem revisited”. In: *Man*, N. S. 18 (4) 745-765.

Brasil, Americano

1924 “Cunha Mattos em Goyaz, 1823-1826”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 96, vol. 150 : 182-205.

Carneiro da Cunha, Manuela

1978 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahó.* S. Paulo, Hucitec.

1993 “Les études gê”. *L’Homme*, 126-128:77-93.

Castelnau, Francis de

1850 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud: Histoire du voyage.* Paris

Chaim, Marivone M.

1983 *Aldeamentos Indígenas – Goiás 1749-1811*. São Paulo: Nobel. Brasília: INL

Clastres, Pierre

1978 *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Coelho de Souza, Marcela Stockler

2002 *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ.

Cohen, Ronald

1973 "Political Anthropology" In J. J. Honigmann, ed. *Handbook of Social and Cultural* Anthropology. Chicago: Rand-McNally.

Cook, W. A.

1909 *Through the wilderness of Brazil, by horse, canoe and float*. New York, American Tract Society.

Coudreau, Henri

1897 *Voyage au Tocantins-Araguaya*. Paris, A. Lahure.

Corrêa, Mariza

2003 *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

Crocker, W.

1990 *The Canela (Eastern Timbira). I. An ethnographic introduction. Smithsonian Contributions to Anthropology 33*. Washington: Smithsonian Institution.

Cunha Mattos, Raymundo José da

1874-5 "Chorographia historica da provincia de Goyaz" (1824). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* Tomo 37 (parte 1): 213-398, tomo 38 (parte 1): 5-150.

Dal Poz Neto, João

2004 *Dádivas e Dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta Larga*. Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas.

Da Matta, Roberto

1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

1979 "The Apinayé Relationship System: Terminology and Ideology". In: D. Maybury-Lewis (ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, p. 83-127.

De Paula, Luís Roberto

2000 *Dinâmica Faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, São Paulo.

Dorsey, J. O.

1884 “Omaha Sociology”. *Annual Reports of the Bureau of American Ethnology*, III, 205-370.

Dreyfus, Simone.

1993 “Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie”. *L’Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 121-140.

Dumont, Louis

1953 “The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage”. *Man*, 53:34-39.

1970 *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Durkheim, Émile.

[1893] *Da Divisão do Trabalho Social*. 2ª ed. São Paulo : Martins Fontes, 2004.

Eggan, Frederick Russell

1937 *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: The University of Chicago Press.

1937 “Historical changes in the Choctaw kinship system”. *American Anthropologist*, 39:34-52

1975 “The Hopi and the Lineage Principle” [1949]. In Eggan, F. *Essays in social anthropology and ethnology*, 1975: 91-112.

1950 *Social Organisation of the Western Pueblos*. The University of Chicago Press.

1975 “Lewis Henry Morgan’s Systems: a reevaluation”. In: Eggan, F. *Essays in social anthropology and ethnology*, 1975: 315-334

1975 *Essays in social anthropology and ethnology*. The University of Chicago studies in anthropology.

Ehrenreich, Paul

1948 “Contribuições para a etnologia do Brasil”. In *Revista do Museu Paulista*, N. S. Vol. II: 7-135.

Evans-Pritchard, E. E.

1950 “Parentesco e Comunidade Local Entre os Nuer” [1938]. In: Radcliffe-Brown, Daryl Forde (org.) *Sistemas (Políticos) Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa, 1950, Fundação Colouste Gulbenkian. Trad. *African Systems of Kinship and Marriage*

1999 *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*[1940]. São Paulo, Editora Perspectiva, 2ª ed.

Eyde, David B., Postal, Paul M.

1961 “Avunculocality and Incest: The Development of Unilateral Cross-Cousin Marriage and Crow-Omaha Kinship Systems”. *American Anthropologist*, Vol. 63 (4): 477-771

Farias, Agenor

1990 *Fluxos sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

1994a “Ritual e parentesco na sociedade Xerente contemporânea". *Revista de Antropologia*, 37: 309-331

1994b "Notícia histórica sobre os Akwen-Xerente". *Boletim do MPEG*, Série Antropologia, v. 10, 1: 21-41.

Fernandes, Ricardo Cid.

2003 *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 2003.

Ferreira, Leontina

1995 *Akwe-Xerente: Caminhos da (re)organização indígena*. Dissertação de mestrado, UFPB.

Flechter, A. C. and La Flesche, F.

1911 "The Omaha Tribe". *Annual Reports of the Bureau of American Ethnology*, XXVII: 17-54

Florence, Hercules

1875 "Viagem de Porto Feliz á Cidade de Cuyabá". *RIHGB*, Vol. 38, Rio de Janeiro.

Forge, Anthony.

1977 "Alliance et échange sur les rives du Sepik – Commentaires sur l'analyse de la société Iatmul par Francis Korn" [1971]. In: Needham, R. *La Parenté en Question*. Éditions du Seuil, Paris.

Fortes, Meyer

1953 "The structure of unilineal descent groups". *American Anthropologist*, vol 55, No.1

1969 *Kinship and the Social Order*. New York, Aldine Publishing Co.

1970 "La estructura de los grupos de filiación unilineal" (1953). In: Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Editorial Anagrama, Barcelona, p. 170-198.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E. (org.)

???? "Introdução". *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.(25-62)

???? "Os Nuer do Sul do Sudão". *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. (469-509).

Fortune, R. F.

1932 "Omaha Secret Societies". *Columbia University Contributions to Anthropology*, XIV, 1-193.

Fox, Robin.

1986 *Parentesco e Casamento: uma perspectiva antropológica.* [1966] Posfácio de Mary Bouquet, Vega Universidade, Lisboa.

Freire, José Rodrigues.

1951 *Relação da Conquista do Gentio Xavante* [1790] Pref. De Carlos Drumond, 2ª. Ed, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1951.

Friedrich, Paul

1977 "The Legitimacy of a Cacique". In: Schmidt, S.; Scott, J.; Landé,C.; and Guasti, L.(eds.) *Friends, flollowers, and factions. A reader in political clientelism*. Berkely: University of California Press.

Gagliardi, José Mauro.

1989 *O Indígena e a República*. São Paulo, Editora Hucitec.

Gallais, Estêvão O.P.

1942 *Apóstolo do Araguaia, Frei Gil de Vilanova, missionário dominicano*. Adaptação portuguesa por Frei Pedro Secondy e Soares de Azevedo. Conceição do Araguaia, Goiás.

Garcia da Motta, Diana

1980 Relatório de viagem à área Xerente (Pis Xerente, Funil, Rio do Sono). Brasília, 10/07/80 (Processo FUNAI/BSB/2297/80, Documentação FUNAI/DEID).

Giaccaria, Bartolomeo

2000 *Xavante – ano 2000: reflexões pedagógicas e antropológicas*. Campo Grande-MS, UCDB.

Godelier, Maurice et al.

1998 "Introduction". Godelier, M; Trautmann, T.R. Tjon Sie Fat, Franklin Edmund (ed.). *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

Good, Anthony

1980 "Elder Sister's Daughter Marriage in South Asia". *Journal of Anthropological Research*. Vol. 36 (4): 474-500.

Gordon Jr., Cesar C.

1996 *Aspectos da Organização Social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Museu Nacional.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press.

Gross, Daniel R.

1979 "A New Approach to Central Brazilian Social Organization". In: Mangolis, Maxine. *Brazil: anthropological perspectives*. New York, 1979:3121-342.

Guimarães, Suzana Martelletti Grillo

1996 *A Aquisição da escrita e diversidade cultural – A prática de professores Xerente*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social, UNB.

Hartmann, Thekla (apres. e notas)

2000 *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Museu Nacional de Etnologia Assírio & Alvim, Lisboa.

Henley, Paul

1982 *The Panare: tradition and change in the Amazonian frontier*. New Haven:Yale University Press.

Héritier, Françoise.

1981 *L'Exercise de la Parente*. Hautes Études. Gallimard, Le Seuil.

1989 “Parentesco” In: *Enciclopédia Einaudi Vol 20: Parentesco*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. p. 27-80

Hornborg, Alf.

1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of indigenous social organization*. Uppsala University, Stockholm, Sweden.

Hugh-Jones, Christine

1979 *From the Milk River: temporal and spacial processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Hugh-Jones, Stephen

1979 *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Univ. Press.

Karasch, Mary

1992 "Catequese e cativeiro: Política indigenista em Goiás: 1780-1889". In: Manuela C. da Cunha, *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, p. 397-412.

Kensinger, K. (ed.)

1984 *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana, University of Illinois Press.

Kohler, Josef

1887 “Zur Urgeschichte der Ehe”. *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*.

Krause, Fritz

1940 “Nos Sertões do Brasil (relatório e resultados da expedição de Leipzig ao Araguáia, em 1908). *Revista do Arquivo Municipal*, Ano VI, vol. 66: 43-58.

1941 “Nos Sertões do Brasil” (2ª parte). *Revista do Arquivo Municipal*, Ano VII, vol. 78: 233-256.

Krieger, Vanda & Krieger, Guenther Carlos.

1994 *Dicionário Escolar Xerente-Português Português-Xerente*. Rio de Janeiro, Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

Krunomori, Viturino

1991 *Kunmã krewatbroze waskuze*. CIMI/TO (Mitologia do Povo Xerente, 1)

1992 *Sruru: a história do Sete Estrelo*. CIMI/TO (Mitologia do Povo Xerente, 2).

1993 *Ktekrsu Waskuze*. CIMI/TO (Mitologia do Povo Xerente, 3)

1994 *A história da andorinha Brupahi*. CIMI/TO (Mitologia do Povo Xerente, 4).

1995 *A história do Wakedi Wake Waskuze*. CIMI/TO (Mitologia do Povo Xerente, 21)

Kuper, Adam.

2002 *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP, EDUSC.

Ladeira, Maria Elisa

1982 *A troca de nomes e a troca de cônjuges*: *Uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, São Paulo.

Landé, Carl H.

1977a "Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism". In: Schmidt, S.; Scott, J.; Landé,C.; and Guasti, L.(eds.). *Friends, flollowers, and factions. A reader in political clientelism.* Berkely: University of California Press.

1977b "Group Politics and Dyadic Politics: Notes for a Theory" In: Schmidt, S.; Scott, J.; Landé,C.; and Guasti, L.(eds.). *Friends, flollowers, and factions. A reader in political clientelism.* Berkely: University of California Press.

Lane, Barbara

1961 "Structural contrast between symmetric and asymmetric marriage systems: a fallacy". *Southwestern Journal of Anthropology*, 17 (1): 49-55.

Lane, R. & Lane, Barbara

1959 "On the development of Dakota-Iroquois and Crow-Omaha kinship terminologies". *Southwestern Journal of Anthropology*, 15 (3): 254-265

Lane, Robert B.

1962 "Patrilateral Cross-Cousin Marriage: structural analysis and ethnographic cases". *Ethnology* 1(4): 467-499.

Laraia, Roque de Barros

1969 *Organização Social* (org.). Rio de Janeiro, Zahar Editores.

1986 *Tupí: Índios do Brasil atual*. S. Paulo, FLCH/USP (Antropologia 11)

Lave, Jean Carter

1966 "A formal Analysis of Preferential Marriage with the Sister's Daughter". *Man*, NS, Vol. I (2) 185-200.

1979 "Cycles and Trends in Krikati Naming Practices". In: D. Maybury-Lewis (ed.) *Dialectical Societies:The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, p. 16-44

Lea, Vanessa

1986 *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Museu Nacional, Tese de Doutoramento.

1992 "Mẽbengokre (Kayapó) Onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil". *Man* . NS, Vol. 27(1), março 1992.

1993 "Casas e Casas Mebengokre (Jê)" In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP-Fapesp.

1995 "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokre (Jê)". In: Viveiros de Castro, E. (org.) *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Editora UFRJ.

Leach, Edmund

1961 "Asymmetrical marriage rules, status difference, and direct reciprocity: comments on an alleged fallacy". *Southwestern Journal of Anthropology*, 17 (4): 343-351.

1982 *A diversidade da Antropologia* [1951]. Edições 70, (Perspectivas do Homem). (Título original: *Social Anthropology*).

Lévi-Strauss, Claude

1944 “On Dual Organization in South America”. In: *America Indígena*, México D.F. Enero, 1944, Vol. IV (1): 37-48.

1969 “O futuro dos Estudos de Parentesco”. In: LARAIA, R. (org.). *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

1972 “A Família” [1956]. In: SHAPIRO, H (org.) *Homem, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura; p. 308-334.

1975 "Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental"[1952]. In: *Antropologia Estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 108-118

1975 “El análisis estructural en lingüstica y en Antropologia” [1945]. In: *Antropologia Estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, p. 29-50.

1975 "Las estructuras sociales en el Brasil Central y Oriental” [1952]. In: *Antropologia Estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, p. 108-118.

2003 *As Estruturas Elementares do Parentesco* [1949]. Petrópolis: Editora Vozes.

2004 *O cru e o cozido* (Mitológicas V.1). São Paulo, Cosac & Naify

Lopes da Silva, Aracy.

1986 *Nomes e amigos. Da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP (Coleção Antropologia, 6).

1992 "Dois séculos e meio de história Xavante", in M. Manuela C. Da Cunha, *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, p. 357-378.

Lopes da Silva, A. & Farias, A.

1992 "Pintura corporal e sociedade: os partidos Xerente", in L. Vidal (org.) *Grafismo indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Nobel, Edusp. Fapesp, p. 89-116.

Lounsbury, F. G.

1964a “The structural analysis of kinship semantics”. In *Proceedings of the ninth International Congress of Linguists*. Horace Lunt ed. Mouton,the Hague. 1073-1093.

1964b “A formal Account of the Crow- and Omaha-type Kinship Terminologies”. In: Goodenough, W. (org.) *Explorations in Cultural Anthropology (Essays in Honor of George Peter Murdock)*. New York: McGraw Hill, p.351-393.

Lowie, Robert H.

1928 “A Note on Relationship Terminologies”. *American Anthropologist* 30:263-267.

1934 “The Omaha and Crow kinship terminologies”, in *Verhandlungen des XXIV. Internationalen Amerikanisten-Kongresses,* Hamburg, Friederichsen, de Gruyter p. 103-108

1941 “A note on the Northern Gê tribes of Brazil”. *American Anthropologist*, n.s. v. 43: 188-196.

1946 “The Northwestern and Central Gê. In: J. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, vol. 1. Washington: Smithsonian Institution, p. 477-517

Lustosa, José da Cunha

1886 “Documentos sobre duas tribus de Índios, que ainda existiam em 1827 na Província do Piauhy”. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro II*, Rio de Janeiro.

Magalhães, Basílio de

1928 "Algumas notas sobre os Cherentes". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 101, vol. 155 (1927), p. 5-30.

Magalhães, Couto

1975 *Viagem ao Araguaia*. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL.

Maine, Henry Sumner

1931 *Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas* [1861] London: Oxford University Press.

Marc, Alfred

1890 *Le Brésil – Excursion à travers ses 20 provinces*. 2 vols. Paris.

Martius, Carl Friedrich Phil. von

1857 *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Südamerikas* (vol. 1, Leipzig).

Mattos, Rinaldo de

1980 *Dados informativos sobre os Xerente*. Mimeografado.

1999 *Entrevista Sobre os Xerente e a Missão Batista.* Entrevistador: Luís Roberto De Paula, 20 p.

Maybury-Lewis, David.

1958 “Kinship and Social Organization in Central Brazil”. *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists*, Copenhagen, p.123-135.

1960 "The analysis of dual organizations: a methodological critique". *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkerkunde*, 116.

1964 “The Akwe-Shavante: a test case of “Dual Organization” in Central Brazil”. In: *Congreso International de Americanistas* (Mexico 1962). Actas y Memorias II. Mexico.

1965 “Prescriptive marriage systems”. *Southwestern Journal of Anthropology* 21: 207-230.

1966 "On Martius distinctions between Shavante and Sherente". *Revista do Museu Paulista*, 16.

1968 "Some principles of social organization among the Central Gê", in *International Congress of Americanists*, 38, Stuttgart-München, FRG, 1968. Verhandlungen, v. 3, p. 381-386.

1970 “Sistemas matrimoniales prescriptivos” [1965]. In: Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Editorial Anagrama, Barcelona, p. 255-278.

1979 *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Maybury-Lewis, D. (ed.) Cambridge: Harvard University Press.

1979 "Cultural categories of the Central Gê". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. p. 218-246. (tradução livre)

1979 “Conclusão: Parentesco Ideologia e Cultura”. In: Maybury-Lewis, D. (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. p. 301-312. (tradução livre)

1984 *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

1988 "Estruturas e estratégias". *Anuário Antropológico* 86, p. 117-129.

1990 *O selvagem e o inocente*. (1965) Campinas: Ed. UNICAMP.

1992 “Teoria social e Prática social: Sistemas binários no Brasil Central”. In: *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Maybury-Lewis, David & Almagor, Uri (ed.)

1992 *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Maybury-Lewis, Pia

1958 “Diet and Health in an Acculturated Tribe”. In: *Proceedings of the XXXIII International Congress of Americanistes*, Oxford, p. 190 –197.

McKinley, Robert

1971a “A critique of the reflectionist theory of Kinship terminology: the Crow/Omaha case”. *Man*. NS, Vol. 6 (2).

1971b “Why do Crow and Omaha Kinship terminologies exist? Sociology of knowledge interpretation”. *Man*. NS, Vol. 6 (3).

Melatti, Júlio César

1976 “Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó”. In: Schaden, Egon (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, p. 139-148.

1979 “The Relationship System of the Krahó”. In: D. Maybury-Lewis (ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, p. 46-79.

1985 “Curt Nimuendaju e os Jê”. *Série Antropologia*, No. 49, Brasília, UNB.

Moore, Sally Falk

1963 “Oblique and Asymmetrical Cross-Cousin Marriage and Crow-Omaha Terminology”. *American Anthropologist* 65: 296-311

Morgan, Lewis H.

[1871] Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. *Smithsonian Contributions to Knowledge*. vol. 17. Smithsonian Institution, Washington, D.C.

1968 “Classificatory Kinship Terminology among American Indians” [1871]. In: Bohannan, P. & Middleton, J. (ed.). *Kinship and Social Organization*. New York: The Natural History Press.

Moura, Ignacio Baptista de

1910 De Belém a São João do Araguaya - Valle do rio Tocantins (o relato sobre os Xerente foi também publicado no jornal Província do Pará e como Memória, no XVI Congresso Internacional dos Americanistas, em Viena, 1908).

Muller, Jean-Claude

1980 “Straight sister-exchange and the transition from elementary to complex structures”. *American Ethnologist* 7 (3) : 518-528.

Murdock, George Peter.

1949 *Social Structure*. New York, The Macmillan Company.

Needham, Rodney

1958 “The Formal analysis of prescriptive patrilateral cross-cousin Marriage”. *Southwestern Journal of Anthropology*, 14(2): 199-219

1970 “Analisis formal del matrimonio prescriptivo entre primos cruzados patrilaterales” [1958]. In Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Editorial Anagrama, Barcelona. p. 224-245.

1960 “Patrilateral prescriptive alliance and the Ungarinyin”. *Southwestern Journal of Anthropology* , 16 (3):274-291

Needham, Rodney (et al.)

1977 *La parenté en question*. Paris: Éditions du Seuil.

Nicholas, Ralph W.

1965 “Factions: a Comparative Analysis”. Banton, Michael (ed.) *Political Systems and the distribution of Power*. A.S.A. Monographs, 2. Edimburgh, p. 21-61.

1966 “Segmentary Factional Political Systems”. Swarzt, M.J. Turner, V. Tuden, A.(ed.) *Political Anthropology*. Chicago, Aldine Publishing Company.

Nimuendaju, Curt

1929 “Língua Serente”, *Journal de la Societé des Américanistes*, N.S., 21, Paris: 127-130

1938 “The Social Structure of the Ramkómekra (Canella)”. *American Anthropologist*, Vol. 40, p. 51-74, Menasha.

1942 *The Serente* (transl. by Robert H. Lowie). Los Angeles: Southwest Museum (Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Volume IV). (tradução livre)

1944 "Serente Tales". *Journal of American Folklore*, v. 57, n. 225: 181-187.

2000 *Cartas do Sertão de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas de Tekla Hartmann. Museu Nacional de Etnologia Assírio & Alvim, Lisboa.

2001a “Nimongaraí”. [s.d.]. *Mana*, 7 (2), PPGAS, Rio de Janeiro, p. 143-149.

2001b “A Corrida de Toras dos Timbira” [1934]. *Mana*, 7 (2), PPGAS, Rio de Janeiro, p.151-194.

Nimuendaju, Curt & Lowie, Robert

1939 "The associations of the Serente". *American Anthropologist*, 41 (3): 408-415.

Novaes, Sylvia Caiuby

1986 *Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. São Paulo, FFLCH/USP (Antropologia, 8).

Oliveira Júnior, Adolfo Neves de

1995 *O faccionalismo Caiapó Um exercício de Investigação Antropológica.* Dissertação de Mestrado. UNB, Brasília.

Oliveira, José Feliciano de

1896 "Apontamentos sobre os índios Cherentes". *O Estado de São Paulo* (publicado em forma de cartas; impresso nos USA, 1897, ed. Horacio Lane).

1915 "Os Cherentes (aborígenes do Brazil Central)". *Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo*, 20: 11-25.

Overing Kaplan, Joanna

1975 *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Clarendon Press, Oxford.

1981 "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies* 13:151-64.

1991 "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia.* São Paulo, USP, N. 34, 1991, p. 7-33

1995 "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões". *Mana* 1(1):107-140, PPGAS, Rio de Janeiro.

Parkin, Robert

1998 "Dravidian and Iroquois in South Asia". In: Godelier, M.; Trautmann, T.; Tjon Sie Fat, F. *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

1990 "Ladders and circles: affinal alliance and the problem of hierarchy". *Man* (N. S.) 25 (3): 472-488.

Paternostro, Julio

1945 *Viagem ao Tocantins*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Pohl, Johann Emanuel

1976 *Viagem no interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de

1953 "A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social Xerente". *Revista de Antropologia*, v. 1: 99-108 (republicado em E. Schaden (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 127-138).

Radcliffe-Brown, A. R.

1989 "Da estrutura social" [1940]. *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Edições 70: 279 -302

1989 "O Estudo dos sistemas de parentesco" [1941]. *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Edições 70, 1989 : 79-132.

Radcliffe-Brown, A. R. & Forde, Daryll (org.)

1950 *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento* (trad. por Teresa Brandão do African Systems of Kinship and Marriage). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. (Introdução de Radcliffe-Brown, p. 9 – 114).

Ravagnani, Oswaldo Martins

1991 *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Araraquara, UNESP.

Reis, Francisco Carlos Oliveira

2001 Aspectos do Contato e formas socioculturais da sociedade Akwë-Xerente (Jê). Dissertação de Mestrado, UNB, Brasília

Ribeiro, Darcy

1982 *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes.

Ribeiro, Francisco de Paula

1841 "Memoria sobre as nações gentias". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 3, Rio de Janeiro.

1849 "Descripção do territorio de Pastos Bons". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro B*, Vol 12, Rio de Janeiro, 1849; 2ª ed. 1874.

Rivière, Peter

1966a "Oblique Discontinuous Exchange: a New Formal Type of Prescriptive Alliance". *American Anthropologist* 68:738-40

1966b "A Note on Marriage with the Sister's Daughter". *Man* (n.s.) I: 550-56.

1969 *Marriage Among the Trio*. Oxford: Clarendon Press.

1977 "Nouvelles considérations sur le mariage" [1971]. In: *La Parenté en Question*. Éditions du Seuil, Paris.

1980 "Dialectical Societies (Review Article)". *Man,* N.S. 15 (3): 533-540.

2001 *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. EDUSP.

Rocha, Leandro Mendes

1988 *A Política Indigenista em Goiás: 1850-1889*. Dissertação de Mestrado em História do Brasil, UNB, Brasília.

Sahlins, Marshall

1992 "Cosmologias do Capitalismo: O Setor Transpacífico do Sistema Mundial". *Religião e Sociedade*, 16 (1-2): 8-25.

1997 "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana,* 3 (1): 41-73.

1997 "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana,* 3 (2): 103-150.

2004 *Cultura na prática*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

2004 "Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia (1963)". In: Sahlins, M. *Cultura na prática*. RJ, Editora UFRJ. p. 79-103.

Salisbury, Richard F.

1956 "Unilineal descent groups in the new Guinea Highlands". *Man* 54:2-7

Sampaio Silva, Orlando

1974 "Territórios Indígenas no Tocantins". In: *Cadernos do CERU – Centro de Estudos Rurais e Urbanos* – No. 7, outubro. Pp. 99-116

Sampaio, Theodoro

1913 “Os kraôs do rio Preto, no Estado da Bahia”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LXXV:143-205.

1913 “Carta ethnographica dos povos da família gê ou cran”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LXXV:198-205.

Scheffler, Harold W.

1974 “Kinship, descent and alliance”. In: J. J. Honigmann, ed. *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand-McNally.

1985 “Filiation and affiliation”. *Man* (N.S.) 20 (1): 1-21.

Schmidt, S.; Scott, J.; Landé,C.; and Guasti, L.(eds.)

1977 *Friends, flollowers, and factions. A reader in political clientelism*. Berkely: University of California Press.

Schneider, David M.

1970 “La naturaleza del parentesco” in Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Editorial Anagrama, Barcelona, p. 162-165.

1972 “What is kinship all about?”. In: *Kinship studies in the Morgan centennial year*, ed. P. Reining. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington, D.C.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schusky, Ernest Lester

1973 *Manual para análise de parentesco*. São Paulo, Editora Pedagógica Universitária. Trad. Sylvia Caiuby Novais.

Seaton, S. Lee & Claessen, Henri J. M. (ed.)

???? *Political Anthropology: The State of the Art*. Mouton Publishers.

Seeger, Anthony et al.

1987 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In Oliveira Filho, J. P. (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ, Marco Zero, 11-29

Siegel Bernard J. & Beals, Alan R.

1960 “Pervasive Factionalism”. *American Anthropologist*. Vol. 62 no. 3 – junho : 395-417

Silva, Márcio Ferreira da

1993 “O parentesco waimiri-atroari: algumas observações preliminares”, in Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (org.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP/FAPESP.

1995 “Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari”. In Viveiros de Castro, E. (org.). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios.* Editora da UFRJ.

1999 “Linguagem e Parentesco”. *Revista de Antropologia*, vol. 42 (1,2):133-161

2004 “Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço”. *Anuario de Estudios Amerianos.* Sevilla (Espanha). Tomo 61-2 (Julio-Diciembre)

Silva e Souza, Luiz Antonio da

1849 “Memoria sobre o descobrimento, governo, população e cousas mais notaveis da Capitania de Goyaz". *RIHGB*, 12: 429-510.

Sousa, Hélder Ferreira de

2000 *Os líderes Craôs no limiar do século XXI*. Dissertação de Mestrado, UNB, Brasília.

Souza, Lincoln de

1953 *Os Xavantes e a Civilização (ensaio histórico).* R. Janeiro, Serviço Gráfico do IBGE.

1952 *Entre os Xavantes do Roncador*. Ministério da Educação e Saúde, Rio de Janeiro.

Steward, Julian H.

1946/1949 – *Handbook of South American Indians*. Vol. I: *The Marginal Tribes*, 1946. Vol. III: *The Tropical Forest Tribes*, 1948. Vol. V: *The Comparative Ethnology of South American Indians*, 1949. Washington. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bylletin 143.

Swartz, Marc

1968 *Local-Level Politics*. Chicago, Illinois: Aldine Publishing Company.

Swartz, M., Turner, V., & Tuden, A. (ed.)

1966 *Political Anthropology.* Chicago, Illinois: Aldine Publishing Company.

Taggia, Rafael

1856 "Mappas dos indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no rio Tocantins e dos indios Charaós da aldêa de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da provincia de Goyaz". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19 (Tomo 6 da terceira série; 2a. ed., 1898), p. 119-124.

Tax, Sol

1937 “The Social Organisation of the Fox Indians”. In: *Social Anthropology of North American Tribes* (org. Fred Eggan). Chicago University Press.

Tjon Sie Fat, Franklin Edmund.

1998 “On the Formal Analysis of “Dravidian,” “Iroquois”,” and “Generational” Varieties as Nearly Associative Combinations”. In: Godelier, M.; Trautmann, T.; Tjon Sie Fat, F. In: *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

Trautmann, Thomas R. e Barnes, R. H.

1998 “Dravidian”, “Iroquois” and “Crow-Omaha” in North American Perspective”. In: Godelier, M.; Trautmann, T.; Tjon Sie Fat, F. In: *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

Turner, Terence S.

1979 “The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model”. In: Maybury-Lewis, D (ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England. p. 147-178

1991 “Os Mebengokre Kayapó: História e mudança social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *História dos Índios no Bra*sil. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC-PMSP. p. 311-338.

1993 “De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp.

1995 “Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapó”. *Cultural Anthropology* 10(2): 143-170.

Turner, Victor W.

1966 “Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics”. In: Swartz, M. et all. *Political Anthropology*. Chicago, Aldine Publishing Company.

1974 *Dramas, fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London, Cornell University Press.

Vianna, Urbino

1928 "Akuen ou Xerente". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 101, vol. 155 (1927): 33-48. Prefácio do Sr. Basílio de Magalhães.

“Ligeiras notas para a gramática Akuen”, *ib*: 49-95.

Viertler, Renate Brigitte

1979 “A noção de pessoa entre os Bororo”. *Boletim do Museu Nacional*. N. S. N Nº. 32 : 20-30

Vilaça, Aparecida

1995 “O Sistema de Parentesco Wari”. In Viveiros de Castro, E. (org.) *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo B.

1986 *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS.

1987 “Sociedades Minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière”. *Anuário Antropológico* 85:265-282.

1990 “Princípios e Parâmetros: um comentário a *L’Exercice de la parente”*. *Comunicação do PPGAS*, v. 17 : 1-104.

1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico”. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M.(org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp.

1995 “Pensando o parentesco ameríndio”. In Viveiros de Castro, E. (org.) *Antropologia do Parentesco*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

1999 “Etnologia Brasileira”. In: Sérgio Miceli (org.) *O Que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, São Paulo: Editora Sumaré : ANPOCS; Brasília, DF : CAPES

2000 “A história em outros termos” e “Os termos da história”. In: Ricardo, C. A. *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000).* São Paulo: Instituto Socioambiental.

Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (org.)

1993 *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp.

Waikarnãse Xerente, Pualo & Mattos, Rinaldo de

1999 *O sistema político xerente*. Datilo. 21 p.

Wells, James W.

1886 *Three Thousand Miles Through Brazil: from Rio de Janeiro to Maranhão*. London , Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington.

Werner, Dennis

1984 "Mulheres Solteiras entre os Mekranotí-Kayapó". *Anuário Antropológico /82*. Edições UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

White, L. A.

1939 "A Problem in Kinship Terminology". *American Anthropologist*, v.41: 566-573.

Williamson, Margaret Holmes

1980 "Omaha terminology and unilateral marriage on the Sepik". *American Ethnologist*, 7(3): 530-548.

Yadava, J. S.

1968 "Factionalism in a Haryana Village". *American Anthropologist* – vol. 70: 899-910.

Anexo – Relação de Indivíduos

A ***Relação de Indivíduos*** compreende o Censo de 1999, com 1850 registros. Destaquei o registro, sexo, ano de nascimento e clã do indivíduo (Reg / S / N / Clã); o registro e clã do pai do indivíduo (Pai / Clã); o registro e clã da mãe (Mãe / Clã), o registro e clã da esposa (W / Clã); estado civil (EC); Posição e Distância – *kin type* e descrição das relações genealógicas entre o indivíduo masculino e sua esposa.

Quanto ao registro, cabe esclarecer que se trata de um número composto, assinalando a aldeia, a casa e o indivíduo na casa. Por exemplo, 10101 indica o indivíduo 1, na casa 1, na aldeia 1; 280502 indica o indivíduo dois, na casa 5 da aldeia 28. Entre aldeias, moradas e as cidades de Tocantínia e Miracema somam então 38 locais. Aqueles citados e não encontrados receberam o número de localização 40 e os ancestrais já falecidos receberam o número 50. Assim, os pais do indivíduo 280502 são 400124 e 400125, significando que não residiam nos locais recenseados e talvez se trate de regionais. Ou ainda os pais de 10401 são 500101 e 500102, os primeiros dois algarismos indicando que já eram falecidos na ocasião do Censo.

A seqüência numérica das aldeias, moradas e cidades de Tocantínia e Miracema é a seguinte: aldeia Vão Grande (1); aldeia Baixão Karehu (2); morada Brejo do Outro (3); aldeia Porteira (4); aldeia Salto (5); aldeia Funil (6); aldeia Recanto Krite (7); aldeia Nova (8); aldeia Boa Esperança (9); aldeia Varjão (10); aldeia Bela Vista (11); aldeia Mirassol (12); aldeia Brupre (13); aldeia Brejo Comprido (14); aldeia Recanto da Água Fria (15); aldeia Bom Jardim (16); aldeia Morrinho (17); aldeia Baixa Funda (18); aldeia S. Domingos (atual Ponte do Rio Preto) (19); aldeia Cabeceira da Água Fria (20); aldeia Aldeinha (21); aldeia Santa Fé (22); aldeia Serrinha 1 (23); morada Sucupira (24); aldeia Serrinha 2 (25); aldeia Centro (atual Paraíso) (26); aldeia Cercadinho (27); aldeia Traíra (28); aldeia Lajeado (29); aldeia Zé Brito (30); cidade de Tocantínia (31); aldeia Jenipapo (32); aldeia Sangradouro (33); aldeia Brejo Comprido (34); aldeia Brejinho (35); aldeia Riozinho (36); aldeia Olho d'Água (atual Novo Horizonte) (37); cidade de Miracema do Tocantins (38). Indivíduos citados, mas não encontrados (40) e ancestrais falecidos (50); os dois últimos não constam como indivíduos na Tabela, mas apenas como genitores.

Relação de Indivíduos

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
10101	M	1964	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas	10102	Wahirê	FZDD	Avuncular2
10102	F	1966	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Cas				
10103	M	1988	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10104	M	1985	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10105	M	1989	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10106	M	1991	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10107	F	1993	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10108	M	1995	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10109	M	1996	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10110	F	1998	Kuzâ	10101	Kuzâ	10102	Wahirê	Sol				
10201	M	1948	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas	10202	Wahirê	FZDD	Avuncular2
10202	F	1973	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Cas				
10203	M	1988	Kuzâ	10201	Kuzâ	10202	Wahirê	Sol				
10204	F	1989	Kuzâ	10201	Kuzâ	10202	Wahirê	Sol				
10205	F	1991	Kuzâ	10201	Kuzâ	10202	Wahirê	Sol				
10206	M	1993	Kuzâ	10201	Kuzâ	10202	Wahirê	Sol				
10207	M	1997	Kuzâ	10201	Kuzâ	10202	Wahirê	Sol				
10208	F	1995	Kuzâ	10201	Kuzâ	10202	Wahirê	Sol				
10301	M	1975	Kuzâ	10201	Kuzâ			Cas				
10302	F	1973	Krito	62401	Krito	62402	Wahirê	Cas				
10303	F	1992	Kuzâ	10301	Kuzâ	10302	Krito	Sol				
10304	M	1995	Kuzâ	10301	Kuzâ	10302	Krito	Sol				
10305	F	1997	Kuzâ	10301	Kuzâ	10302	Krito	Sol				
10306	M	1999	Kuzâ	10301	Kuzâ	10302	Krito	Sol				
10401	M	1924	Kuzâ	500101	Kuzâ	500102	Wahirê	Cas	10402	Krozake		
10402	F	1930	Krozake	500201	Krozake	500202	Kuzâ	Cas				
10403	M	1986	Kuzâ	10404	Kuzâ	20201	Krozake	Sol				
10404	M	1968	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas				
10501	M	1972	Krozake	40701	Krozake	291001	Kbazi	Cas	10502	Kuzâ	FMZDD	primo2
10502	F	1974	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Cas				
10503	M	1993	Krozake	10501	Krozake	10502	Kuzâ	Sol				
10504	F	1994	Krozake	10501	Krozake	10502	Kuzâ	Sol				
10505	F	1997	Krozake	10501	Krozake	10502	Kuzâ	Sol				
10601	M	1959	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas	10602	Krozake	FZD	primo1
10602	F	1960	Krozake	500701	Krozake	500702	Kuzâ	Cas				
10603	F	1978	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Sol				
10604	F	1984	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Sol				
10605	M	1989	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Sol				
10606	F	1993	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Sol				
10607	M	1995	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Sol				
10608	F	1997	Kuzâ	10601	Kuzâ	10602	Krozake	Sol				
20101	M	1953	Krozake	500801	Krozake	500802	Kuzâ	Cas	20102	Kuzâ		
20102	F	1960	Kuzâ	20301	Kuzâ	20302	Krozake	Cas				
20103	M	1980	Krozake	20101	Krozake	20102	Kuzâ	Sol				
20104	M	1984	Krozake	20101	Krozake	20102	Kuzâ	Sol				
20105	F	1987	Krozake	20101	Krozake	20102	Kuzâ	Sol				
20106	M	1991	Krozake	20101	Krozake	20102	Kuzâ	Sol				
20107	M	1993	Krozake	20101	Krozake	20102	Kuzâ	Sol				
20108	M	1997	Krozake	20101	Krozake	20102	Kuzâ	Sol				
20201	F	1973	Krozake	110501	Krozake		Kbazi	Cas				
20202	F	1988	Kuzâ	10404	Kuzâ	20201	Krozake	Sol				
20203	M	1992	Kuzâ	10404	Kuzâ	20201	Krozake	Sol				
20204	F	1996	Kuzâ	10404	Kuzâ	20201	Krozake	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
20205	M	1998	Kuzâ	10404	Kuzâ	20201	Krozake	Sol				
20301	M	1929	Kuzâ	501001	Kuzâ	501002	Wahirê	Cas	20302	Krozake	FBDD	Avuncular2
20302	F	1929	Krozake	500701	Krozake	500702	Kuzâ	Cas				
20303	F	1958	Kuzâ	20301	Kuzâ	20302	Krozake	Sep				
20304	M	1985	Wahirê	130601	Wahirê	20303	Kuzâ	Sol				
20305	F	1996	Krozake	350301	Krozake	20303	Kuzâ	Sol				
20401	M	1963	Kuzâ	20301	Kuzâ	20302	Krozake	Cas	20402	Krozake		
20402	F	1965	Krozake	400116	Regional	240110	Kbazi	Cas				
20403	M	1982	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
20404	M	1985	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
20405	M	1987	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
20406	F	1989	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
20407	M	1992	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
20408	M	1994	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
20409	F	1998	Kuzâ	20401	Kuzâ	20402	Krozake	Sol				
30101	M	1941	Kuzâ	20301	Kuzâ	20302	Krozake	Cas	30102	Wahirê		
30102	F	1947	Wahirê	503703	Wahirê	600103		Cas				
30103	F	1985	Kuzâ	30101	Kuzâ	30102	Wahirê	Sol				
30104	F	1973	Krito	504105	Krito	504409	Wahirê	Cas				
30105	M	1979	Kuzâ	30101	Kuzâ	30102	Wahirê	Cas	30104	Krito		
30106	F	1997	Kuzâ	400136	Regional	30104	Kuzâ	Sol				
30201	M	1966	Kbazi	51801	Kbazi	51803	Kuzâ	Cas	30202	Kuzâ	MBSD/MFBDDSD	avuncur2,neta
30202	F	1976	Kuzâ	30101	Kuzâ	30102	Wahirê	Cas				
30203	M	1996	Kbazi	30201	Kbazi	30202	Kuzâ	Sol				
30204	F	1997	Kbazi	30201	Kbazi	30202	Kuzâ	Sol				
30205	F	1991	Kuzâ	270501	Wahirê	30202	Kuzâ	Sol				
30301	M	1977	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Cas	30302	Kuzâ	FMFBSSD/FMZDSD	primo3, amital3
30302	F	1982	Kuzâ	30101	Kuzâ	30102	Wahirê	Cas				
40101	M	1941	Wahirê	500301	Wahirê	500303	Kuzâ	Cas	40102	Wahirê		
40102	F	1943	Wahirê	503805	Wahirê	503806	Regional	Cas				
40103	F	1972	Wahirê	40101	Wahirê	70701	Wahirê	Cas				
40104	F	1989	Wahirê	40101	Wahirê	40102	Wahirê	Sol				
40105	F	1991	Wahirê	40101	Wahirê	40102	Wahirê	Sol				
40106	F	1991	Wahirê	310401	Krozake	40103	Wahirê	Sol				
40107	M	1972	Javaé	400137				Cas				
40108	M	1998				41009	Wahirê	Sol				
40109	F	1978	Wahirê	40101	Wahirê	40102	Wahirê	Sol				
40201	M	1937	Wahirê	503401	Wahirê	503402	Kuzâ	Vi				
40301	M	1947	Krozake	500601	Krozake	500602	Kbazi	Cas	40302	Wahirê		
40302	F	1952	Wahirê	503401	Wahirê	503402	Kuzâ	Cas				
40305	M	1976	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Sep				
40306	M	1988	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Sol				
40307	M	1985	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Sol				
40308	F	1991	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Sol				
40309	F	1994	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Sol				
40310	M	1995	Krozake	40305	Krozake		Wahirê	Sol				
40311	M	1998	Krozake	40305	Krozake		Wahirê	Sol				
40401	M	1947	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas	40402	Krozake		
40402	F	1948	Krozake	500801	Krozake	500802	Kuzâ	Cas				
40403	M	1976	Krito	41001	Krito	41002	Krozake	Cas	40404	Kuzâ	MMBSD	primo2
40404	F	1977	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Cas				
40405	M	1982	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Sol				
40406	M	1986	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Sol				
40407	F	1990	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Sol				
40408	M	1996	Krito	40403	Krito	40404	Kuzâ	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
40409	M	1980	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Sol				
40501	M	1974	Krozake	500701	Krozake	42603	Kuzâ	Cas	40502	Kuzâ	MFBSD	primo2,
40502	F	1975	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Cas				
40503	F	1993	Krozake	40501	Krozake	40502	Kuzâ	Sol				
40504	F	1996	Krozake	40501	Krozake	40502	Kuzâ	Sol				
40505	F	1998	Krozake	40501	Krozake	40502	Kuzâ	Sol				
40601	M	1946	Krozake	70503	Krozake	504601	Kuzâ	Cas	40602	Kuzâ		
40602	F	1949	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas				
40603	F	1979	Krozake	40601	Krozake	40602	Kuzâ	Sep				
40604	F	1983	Krozake	40601	Krozake	40602	Kuzâ	Sol				
40605	M	1992	Krozake	40601	Krozake	40602	Kuzâ	Sol				
40606	M	1999	Krozake	400138	Krozake	40603	Krozake	Sol				
40607	F	1997	Wahirê	400138	Krozake	40603	Krozake	Sol				
40701	M	1953	Krozake	41201	Krozake	501101	Kuzâ	Cas	40702	Regional		
40702	F	1957	Regional	400139	Regional	400140		Cas				
40703	M	1979	Krozake	40701	Krozake	40702		Sol				
40704	M	1987	Krozake	40701	Krozake	40702		Sol				
40705	M	1991	Krozake	40701	Krozake	40702		Sol				
40801	M	1976	Krozake	50201	Krozake	504402	Kuzâ	Cas	40802	Krozake	FFBSD	primo2
40802	F	1979	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Cas				
40803	M	1994	Krozake	40801	Krozake	40802	Krozake	Sol				
40804	M	1996	Krozake	40801	Krozake	40802	Krozake	Sol				
40901	M	1968	Wahirê	40101	Wahirê	400187	Regional	Cas	40902	Krozake	FMZSD	primo2
40902	F	1983	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Cas				
40904	F	1999	Wahirê	40901	Wahirê	40902	Krozake	Sol				
41001	M	1919	Krito	502401	Krito	504501	Wahirê	Cas	41002	Krozake		
41002	F	1954	Krozake	41201	Krozake	501101	Kuzâ	Cas				
41003	M	1977	Krito	41001	Krito	41002	Krozake	Sol				
41004	F	1989	Krito	41001	Krito	41002	Krozake	Sol				
41005	F	1992	Krito	41001	Krito	41002	Krozake	Sol				
41006	M	1987	Krito	41001	Krito	41002	Krozake	Sol				
41101	M	1970	Krito	52501	Krito	41002	Krozake	Cas	41102	Krozake	MFBD	amital2
41102	F	1979	Krozake	70101	Krozake	70102	Kuzâ	Cas				
41201	M	1929	Krozake	500601	Krozake	500603	Wahirê	Cas	41202	Kuzâ		
41202	F	1939	Kuzâ	500101	Kuzâ	500102	Wahirê	Cas				
41205	M	1982	Krito	41001	Krito			Sol				
41301	M	1960	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Cas	41302	Kuzâ	MMBD	amital2
41302	F	1966	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas				
41303	M	1985	Wahirê	41301	Wahirê	41302	Kuzâ	Sol				
41304	M	1988	Wahirê	41301	Wahirê	41302	Kuzâ	Sol				
41305	M	1990	Wahirê	41301	Wahirê	41302	Kuzâ	Sol				
41306	M	1992	Wahirê	41301	Wahirê	41302	Kuzâ	Sol				
41307	F	1995	Wahirê	41301	Wahirê	41302	Kuzâ	Sol				
41308	M	1999	Wahirê	41301	Wahirê	41302	Kuzâ	Sol				
41401	M	1957	Wahirê	500401	Wahirê	52001	Kuzâ	Cas	41402	Kuzâ	MBD	primo1
41402	F	1959	Kuzâ	10401	Kuzâ	10402	Krozake	Cas				
41403	M	1980	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Sol				
41404	M	1982	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Sol				
41405	M	1988	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Sol				
41406	M	1990	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Sol				
41407	M	1993	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Sol				
41408	M	1996	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Sol				
41501	M	1966	Krozake	504108	Regional	501101	Kuzâ	Cas	41502	Kuzâ	MBSD	Avuncular2
41502	F	1972	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Cas				
41503	F	1989	Krozake	41501	Krozake	41502	Kuzâ	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
41504	F	1989	Krozake	41501	Krozake	41502	Kuzâ	Sol				
41505	F	1992	Krozake	41501	Krozake	41502	Kuzâ	Sol				
41601	M	1961	Wahirê	41701	Wahirê	504502	Krito	Cas	41602	Krozake		
41602	F	1964	Krozake	40301	Krozake	330102	Kbazi	Cas				
41603	M	1983	Wahirê	41601	Wahirê	41602	Krozake	Sol				
41604	M	1985	Wahirê	41601	Wahirê	41602	Krozake	Sol				
41605	F	1988	Wahirê	41601	Wahirê	41602	Krozake	Sol				
41606	F	1990	Wahirê	41601	Wahirê	41602	Krozake	Sol				
41607	F	1994	Wahirê	41601	Wahirê	41602	Krozake	Sol				
41608	F	1996	Wahirê	41601	Wahirê	41602	Krozake	Sol				
41701	M	1934	Wahirê	503401	Wahirê	503402	Kuzâ	Cas	41702	Wahirê		
41702	F	1947	Wahirê	503701	Wahirê	503903	Wahirê	Cas				
41703	M	1980	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Cas	41708	Krito	FMFBDDD	primo3
41704	M	1983	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Sol				
41705	F	1986	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Sol				
41706	F	1989	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Sol				
41707	M	1990	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Sol				
41708	F	1984	Krito	41001	Krito	41002	Krozake	Cas				
41801	M	1973	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Krozake	Cas	41802	Krozake		
41802	F	1981	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
41803	M	1977	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Cas	41804	Krozake		
41804	F	1983	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Sol				
41805	F	1998	Wahirê	41801	Wahirê	41802	Krozake	Sol				
41806	F	1996	Wahirê	41801	Wahirê	41802	Krozake	Sol				
41810	M	1999	Wahirê	41803	Wahirê	41804	Krozake	Sol				
41901	M	1969	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Cas	41902	Kuzâ	FFBDD	primo2
41902	F	1966	Kuzâ	400111	Kuzâ	40102	Wahirê	Cas				
41903	M	1986	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
41904	F	1987	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
41905	F	1990	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
41906	F	1993	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
41907	F	1994	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
41908	M	1995	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
41909	M	1998	Wahirê	41901	Wahirê	41902	Kuzâ	Sol				
42001	M	1975	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Krozake	Cas	42002	Krito	FMFBDDD	primo3
42002	F	1970	Krito	52501	Krito	41002	Krozake	Cas				
42003	F	1992	Wahirê	42001	Wahirê	42002	Krito	Sol				
42004	F	1994	Wahirê	42001	Wahirê	42002	Krito	Sol				
42005	M	1996	Wahirê	42001	Wahirê	42002	Krito	Sol				
42007	M	1989	Wahirê	110601	Wahirê	42002	Krito	Sol				
42101	F	1974	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Cas				
42102	F	1976	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42103	M	1979	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42104	F	1983	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sep				
42105	F	1984	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42106	F	1986	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42107	M	1989	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42108	M	1992	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42109	M	1994	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42110	M	1997	Krozake	42112	Krozake	42113	Kuzâ	Sol				
42111	F	1995	Krozake	380101	Krozake	42101	Kuzâ	Sol				
42112	M	1956	Krozake	500701	Krozake		Kuzâ	Cas	42113	Kuzâ		
42113	F	1956	Kuzâ	80301	Kbazi	504602	Krozake	Cas				
42114	M	1997	Krozake	380101	Krozake	42101	Krozake	Sol				
42115	M	1997	Krozake	41803	Wahirê	42104	Krozake	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
42201	M	1960	Wahirê	503403	Wahirê	503404	Krozake	Cas	42202	Wahirê	MZD	primo1,
42202	F	1959	Wahirê	41701	Wahirê	41702	Wahirê	Cas				
42203	M	1990	Wahirê	42201	Wahirê	400110	Kbazi	Sol				
42301	M	1964	Wahirê	41701	Wahirê		Krozake	Cas	42302	Krozake	FMFBSDD	primo3
42302	F	1971	Krozake	500701	Krozake	42603	Kuzâ	Cas				
42303	M	1983	Wahirê	42301	Wahirê	42302	Krozake	Sol				
42304	F	1985	Wahirê	42301	Wahirê	42302	Krozake	Sol				
42305	M	1991	Wahirê	42301	Wahirê	42302	Krozake	Sol				
42306	M	1993	Wahirê	42301	Wahirê	42302	Krozake	Sol				
42307	F	1997	Wahirê	42301	Wahirê	42302	Krozake	Sol				
42401	M	1954	Wahirê	500304	Wahirê	500303	Kuzâ	Cas	42402	Krito		
42402	F	1963	Krito	400111	Krito	400112	Kuzâ	Cas				
42403	M	1977	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Cas	42404	Kbazi		
42404	F	1979	Kbazi	400141	Kbazi	51010	Wahirê	Cas				
42405	M	1987	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Sol				
42406	M	1989	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Sol				
42407	F	1988	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Sol				
42408	F	1991	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Sol				
42409	M	1994	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Sol				
42411	M	1999	Wahirê	42403	Wahirê	42404	Kbazi	Sol				
42601	M	1977	Kbazi	504104	Kbazi	230601	Krozake	Cas	42602	Krozake		
42602	F	1977	Krozake	500701	Krozake	42603	Kuzâ	Cas				
42603	F	1951	Kuzâ	500203	Kuzâ	500703	Wahirê	Vi				
42604	M	1981	Krozake	500701	Krozake	42603	Kuzâ	Sol				
42605	F	1987	Krozake	500701	Krozake	42603	Kuzâ	Sol				
42801	M	1976	Krozake	500701	Krozake	42603	Kuzâ	Cas	42802	Wahirê	MFBDD	primo2
42802	F	1979	Wahirê	41401	Wahirê	41402	Kuzâ	Cas				
42803	F	1993	Krozake	42801	Krozake	42802	Wahirê	Sol				
42804	M	1995	Krozake	42801	Krozake	42802	Wahirê	Sol				
42805	F	1998	Krozake	42801	Krozake	42802	Wahirê	Sol				
50101	M	1930	Krozake	504107	Krozake		Kuzâ	Cas	50102	Wahirê		
50102	F	1960	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Cas				
50103	F	1992	Krozake	50101	Krozake	50102	Wahirê	Sol				
50201	M	1957	Krozake	70503	Krozake	504601	Kuzâ	Cas	50202	Kuzâ		
50202	F	1976	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Cas				
50203	M	1981	Krozake	50201	Krozake	504402	Kuzâ	Sol				
50204	M	1983	Krozake	50201	Krozake	504402	Kuzâ	Sol				
50205	F	1989	Kuzâ	280301	Krito	340602	Wahirê	Sol				
50206	F	1990	Wahirê	100601	Wahirê	50202	Kuzâ	Sol				
50207	F	1995	Wahirê	100601	Wahirê	50202	Kuzâ	Sol				
50208	M	1979	Krozake	50201	Krozake	504402	Kuzâ	Sol				
50301	M	1971	Kuzâ	504401	Kuzâ	50801	Krozake	Cas	50302	Kbazi		
50302	F	1978	Kbazi	51801	Kbazi	51803	Kuzâ	Cas				
50303	F	1994	Kuzâ	50301	Kuzâ	50302	Kbazi	Sol				
50304	F	1995	Kuzâ	50301	Kuzâ	50302	Kbazi	Sol				
50305	M	1997	Kuzâ	50301	Kuzâ	50302	Kbazi	Sol				
50306	F	1999	Kuzâ	50301	Kuzâ	50302	Kbazi	Sol				
50401	M	1973	Kuzâ	80301	Kbazi	504602	Krozake	Cas	50402	Kbazi		
50402	F	1978	Kbazi	50501	Kbazi	70701	Krozake	Cas				
50403	F	1988	Kuzâ	50401	Kuzâ	50402	Kbazi	Sol				
50404	M	1990	Kuzâ	50401	Kuzâ	50402	Kbazi	Sol				
50405	F	1993	Kuzâ	50401	Kuzâ	50402	Kbazi	Sol				
50406	M	1995	Kuzâ	50401	Kuzâ	50402	Kbazi	Sol				
50407	M	1997	Kuzâ	50401	Kuzâ	50402	Kbazi	Sol				
50408	M	1999	Kuzâ	50401	Kuzâ	50402	Kbazi	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
50501	M	1944	Kbazi	504305	Kbazi	62202	Krozake	Vi				
50502	F	1969	Kbazi	50501	Kbazi	70701	Krozake	Vi				
50503	M	1995	Kbazi	50501	Kbazi		Wahirê	Sol				
50504	F	1987	Wahirê	504506	Wahirê	50502	Kbazi	Sol				
50507	F	1995	Wahirê	504506	Wahirê	50502	Kbazi	Sol				
50508	F	1998	Wahirê	504506	Wahirê	50502	Kbazi	Sol				
50701	M	1964	Javaé		Javaé			Cas	50702	Kuzâ		
50702	F	1960	Kuzâ	504401	Kuzâ	50801	Krozake	Cas				
50703	F	1981	Kuzâ		Regional	50702	Kuzâ	Sol				
50704	M	1987	Kuzâ	30201	Kbazi	50702	Kuzâ	Sol				
50705	M	1989	Kuzâ	400144	Tuxá	50702	Kuzâ	Sol				
50706	F	1994	Kuzâ		Regional	50702	Kuzâ	Sol				
50707	F	1997	Kuzâ	400143	Mestiço	50702	Kuzâ	Sol				
50801	F	1923	Krozake		Regional		Regional	Sep				
50901	M	1975	Kbazi	51201	Kbazi	52502	Wahirê	Cas	50902	Kbazi		
50902	F	1983	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Cas				
50903	M	1997	Kbazi	50901	Kbazi	50902	Kbazi	Sol				
50904	F	1999	Kbazi	50901	Kbazi	50902	Kbazi	Sol				
51001	M	1956	Kbazi	51009	Kbazi	504308	Regional	Cas	51002	Wahirê		
51002	F	1961	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Cas				
51003	F	1981	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Sep				
51004	F	1987	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Sol				
51005	M	1985	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Sol				
51006	M	1990	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Sol				
51007	M	1996	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Sol				
51008	F	1998	Kbazi	51001	Kbazi	51002	Wahirê	Sol				
51009	M	1924	Kbazi	503603	Kbazi			Sep	51010	Wahirê		
51010	F	1927	Wahirê		Regional	504103	Regional	Sep				
51101	M	1966	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Cas	51102	Kbazi		
51102	F	1971	Kbazi	51201	Kbazi	52502	Wahirê	Cas				
51103	F	1986	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51104	F	1988	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51105	F	1989	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51106	F	1991	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51107	M	1992	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51108	F	1995	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51109	F	1997	Wahirê	51101	Wahirê	51102	Kbazi	Sol				
51201	M	1930	Kbazi	504306	Kbazi	504307	Krozake	Sep				
51202	F	1980	Kbazi	51201	Kbazi	52502	Wahirê	Sol				
51203	M	1983	Kbazi	51201	Kbazi	52502	Wahirê	Sol				
51204	F	1985	Kbazi	51201	Kbazi	52502	Wahirê	Sol				
51301	M	1957	Kbazi	504104	Kbazi	50801	Krozake	Cas	51302	Wahirê		
51302	F	1969	Wahirê	501403	Wahirê	504402	Kuzâ	Cas				
51304	M	1981	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51305	M	1983	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51306	M	1984	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51307	F	1986	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51308	F	1988	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51309	F	1990	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51310	F	1992	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51311	M	1994	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51312	M	1997	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Kuzâ	Sol				
51401	M	1970	Kbazi	51801	Kbazi	51803	Kuzâ	Cas	51402	Kuzâ	MBD/MFBDD	primo1, avunc3
51402	F	1982	Kuzâ	51501	Kuzâ	51502	Wahirê	Cas				
51403	M	1997	Kbazi	51401	Kbazi	51402	Kuzâ	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
51404	M	1999	Kbazi	51401	Kbazi	51402	Kuzâ	Sol				
51501	M	1949	Kuzâ	501001	Kuzâ	501002	Wahirê	Cas	51502	Wahirê	FBDD	Avuncular2
51502	F	1952	Wahirê	500401	Wahirê	52001	Kuzâ	Cas				
51601	M	1950	Wahirê	500401	Wahirê	52001	Kuzâ	Cas	310302	Kbazi		
51801	M	1917	Kbazi	503201	Kbazi	503202	Wahirê	Cas	51803	Kuzâ		
51803	F	1947	Kuzâ	501001	Kuzâ	501002	Wahirê	Cas				
51804	F	1981	Kbazi	51801	Kbazi	51803	Kuzâ	Sol				
51805	M	1991	Kbazi		Regional	50302	Kbazi	Sol				
51806	M	1996	Kbazi		Regional	51804	Kbazi	Sol				
51807	M	1993	Kbazi		Regional	400145	Kbazi	Sol				
51901	M	1961	Wahirê	500401	Wahirê	52001	Kuzâ	Cas	51902	Kbazi	MFBDD	primo2
51902	F	1961	Kbazi	51801	Kbazi	51803	Kuzâ	Cas				
51903	F	1984	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
51904	F	1986	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
51905	F	1989	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
51906	M	1993	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
51907	M	1996	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
51908	F	1998	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
51910	M	1982	Wahirê	51901	Wahirê	51902	Kbazi	Sol				
52001	F	1919	Kuzâ	500101	Kuzâ	500102	Wahirê	Vi				
52002	F	1941	Wahirê	500401	Wahirê	52001	Kuzâ	Sep				
52003	F	1977	Wahirê	501403	Wahirê	52001	Kuzâ	Sol				
52004	F	1983	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Sol				
52005	F	1997	Wahirê	40901	Wahirê	311801	Wahirê	Sol				
52006	F	1998	Wahirê	400123	Regional	311804	Wahirê	Sol				
52007	M	1994	Wahirê	400184	Regional	52003	Wahirê	Sol				
52101	M	1971	Krozake		Regional		Regional	Cas	52102	Krozake		
52102	F	1967	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
52103	F	1995	Krozake	52101	Regional	52102	Krozake	Sol				
52104	M	1996	Krozake	52101	Regional	52102	Krozake	Sol				
52201	M	1965	Wahirê	503406	Wahirê	100701	Wahirê	Cas	52202	Kbazi	MFBSDD	Avuncular3
52202	F	1971	Kbazi	504104	Kbazi	70701	Krozake	Cas				
52203	F	1987	Wahirê	52201	Wahirê	52202	Kbazi	Sol				
52204	M	1989	Wahirê	52201	Wahirê	52202	Kbazi	Sol				
52205	M	1994	Wahirê	52201	Wahirê	52202	Kbazi	Sol				
52301	M	1974	Krozake	70503	Krozake	500703	Wahirê	Cas	52302	Krito		
52302	F	1979	Krito	52401	Krito	52402	Wahirê	Cas				
52303	M	1991	Krozake	52301	Krozake	52302	Krito	Sol				
52304	F	1994	Krozake	52301	Krozake	52302	Krito	Sol				
52305	F	1997	Krozake	52301	Krozake	52302	Krito	Sol				
52401	M	1949	Kuzâ	504005	Kuzâ	400103	Wahirê	Cas	52402	Wahirê		
52402	F	1950	Wahirê	503406	Wahirê	100701	Wahirê	Cas				
52403	M	1980	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52404	M	1982	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52405	F	1986	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52406	F	1988	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52407	F	1991	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52408	F	1993	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52409	M	1995	Kuzâ	52401	Kuzâ	52402	Wahirê	Sol				
52501	M	1941	Kbazi	502802	Kbazi		Wahirê	Cas	52502	Wahirê		
52502	F	1945	Wahirê	504309	Wahirê	180101	Krozake	Cas				
52601	M	1960	Wahirê	504406	Wahirê	52502	Wahirê	Cas	52602	Wahirê		
52602	F	1971	Wahirê	90401	Wahirê	52603	Wahirê	Cas				
52603	F	1959	Wahirê	502901	Wahirê	502902	Kuzâ	Sol				
52604	F	1987	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
52605	M	1988	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52606	F	1990	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52607	M	1991	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52608	F	1993	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52609	M	1995	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52610	F	1997	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52611	F	1999	Wahirê	52601	Wahirê	52602	Wahirê	Sol				
52612	F	1980	Wahirê	90401	Wahirê	52603	Wahirê	Sol				
52613	F	1989	Wahirê			52602	Wahirê	Sol				
52801	M	1926	Kbazi	504007	Kbazi	504006	Wahirê	Cas	52802	Krozake		
52802	F	1950	Krozake					Cas				
52803	F	1983	Kbazi	52801	Kbazi	52802	Guarani	Sol				
52804	F	1989	Kbazi	52801	Kbazi			Sol				
52805	F	1994	Kbazi	52801	Kbazi	52802	Guarani	Sol				
52806	M	1997	Kbazi	52801	Kbazi	52802	Guarani	Sol				
52807	F	1999	Kbazi			52803	Kbazi	Sol				
52809	F	1985	Kbazi	52801	Kbazi	52802		Sol				
52810	M	1982	Kbazi	52801	Kbazi	52802	Guarani	Sol				
52901	M	1971	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kbazi	Cas	52902	Kbazi		
52902	F	1981	Kbazi	51201	Kbazi	52502	Wahirê	Cas				
52903	F	1995	Wahirê	52901	Wahirê	52902	Kbazi	Sol				
52904	F	1997	Wahirê	52901	Wahirê	52902	Kbazi	Sol				
52905	M	1998	Wahirê	52901	Wahirê	52902	Kbazi	Sol				
53001	M	1976	Wahirê	503406	Wahirê	100701	Wahirê	Sep				
60101	M	1972	Wahirê	60901	Wahirê	60902	Kuzâ	Cas	60102	Kuzâ		
60102	F	1982	Kuzâ			62501	Kbazi	Cas				
60201	M	1970	Wahirê	503403	Wahirê	503404	Krozake	Cas	60202	Wahirê		
60202	F	1974	Wahirê	60401	Wahirê		Kbazi	Cas				
60203	F	1984	Wahirê	60201	Wahirê	60202	Wahirê	Sol				
60204	F	1986	Wahirê	60201	Wahirê	60202	Wahirê	Sol				
60205	F	1991	Wahirê	60201	Wahirê	60202	Wahirê	Sol				
60206	F	1993	Wahirê	60201	Wahirê	60202	Wahirê	Sol				
60207	F	1995	Wahirê	60201	Wahirê	60202	Wahirê	Sol				
60208	F	1997	Wahirê	60201	Wahirê	60202	Wahirê	Sol				
60209	F	1998	Wahirê			60203	Wahirê	Sol				
60301	M	1970	Wahirê		Regional		Regional	Cas	60302	Kbazi		
60302	F	1969	Kbazi	62401	Kbazi	400120	Kuzâ	Cas				
60303	F	1985	Wahirê	230101	Wahirê	60302	Kbazi	Sol				
60304	F	1987	Kbazi		Regional	60302	Kbazi	Sol				
60305	M	1989	Kbazi		Regional	60302	Kbazi	Sol				
60306	F	1994	Wahirê	60301	Wahirê	60302	Kbazi	Sol				
60307	M	1996	Wahirê	60301	Wahirê	60302	Kbazi	Sol				
60308	F	1998	Wahirê	60301	Wahirê	60302	Kbazi	Sol				
60401	M	1941	Wahirê	503805	Wahirê	503806	Regional	Vi				
60501	M	1966	Wahirê		Regional		Regional	Cas	60502	Kuzâ		
60502	F	1954	Kuzâ	502202	Kuzâ	502203	Kuzâ	Cas				
60503	M	1983	Kuzâ	60501	Wahirê	60502	Kuzâ	Sol				
60504	F	1992	Kuzâ	60501	Wahirê	60502	Kuzâ	Sol				
60505	F	1997	Kuzâ	60501	Regional	60502	Kuzâ	Sol				
60601	M	1944	Kuzâ	504401	Kuzâ	230702	Kbazi	Vi				
60602	M	1985	Kuzâ	60601	Kuzâ	504804		Sol				
60603	M	1984	Kuzâ	60601	Kuzâ			Sol				
60604	F	1979	Kuzâ	60601	Kuzâ	504804		Sol				
60605	F	1996	Kuzâ	60601	Kuzâ	504804		Sol				
60606	F	1994	Kuzâ	60601	Kuzâ	504804		Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
60607	F	1989	Kuzâ	60601	Kuzâ	504804		Sol				
60608	M	1993	Kuzâ	42601	Kuzâ	60604	Kuzâ	Sol				
60609	M	1997	Kuzâ	42601	Kuzâ	60604	Kuzâ	Sol				
60701	F	1954	Kuzâ	400148	Kuzâ	290302	Kuzâ	Sep				
60702	M	1979	Kbazi	62601	Kbazi	60701	Kuzâ	Sol				
60703	M	1988	Kuzâ	400149	Kuzâ	60701	Kuzâ	Sol				
60704	F	1990	Kuzâ	61001	Wahirê	60701	Kuzâ	Sol				
60705	M	1992	Krito	61101	Krito	61102	Krito	Sol				
60706	M	1996	Wahirê	60708	Wahirê	62703	Wahirê	Sol				
60707	M	1998	Wahirê	60708	Wahirê	62703	Wahirê	Sol				
60708	M	1982	Wahirê	60401	Wahirê	60701	Kuzâ	Sep				
60801	M	1968	Wahirê					Cas	60802	Wahirê		
60802	F	1974	Wahirê	60901	Wahirê	60902	Wahirê	Cas				
60803	F	1993	Wahirê	60801	Wahirê	60802	Wahirê	Sol				
60804	F	1999	Wahirê	60801	Wahirê	60802	Wahirê	Sol				
60901	M	1929	Wahirê	503303	Wahirê	503802	Wahirê	Cas	60902	Kuzâ		
60902	F	1939	Kuzâ	503803	Kuzâ	503804		Cas				
60903	F	1988	Wahirê	60801	Wahirê	60802	Wahirê	Sol				
60904	F	1989	Wahirê	60801	Wahirê	60802	Wahirê	Sol				
60905	F	1996	Wahirê	60801	Wahirê	60802	Wahirê	Sol				
60907	M	1995	Kbazi	61301	Kbazi	61302	Wahirê	Sol				
61001	M	1971	Wahirê	503403	Wahirê	503404	Krozake	Cas	61002	Kuzâ	FZD	primo1,
61002	F	1973	Kuzâ	30101	Kuzâ	30102	Wahirê	Cas				
61003	M	1992	Wahirê	61001	Wahirê	61002	Kuzâ	Sol				
61004	M	1993	Wahirê	61001	Wahirê	61002	Kuzâ	Sol				
61005	F	1997	Wahirê	61001	Wahirê	61002	Kuzâ	Sol				
61006	F	1999	Wahirê	61001	Wahirê	61002	Kuzâ	Sol				
61101	M	1977	Krito		Krito	60701	Kuzâ	Cas	61102	Kbazi		
61102	F	1972	Kbazi	504408	Kbazi	504407	Wahirê	Cas				
61103	F	1991	Krito	61101	Krito	61102	Kbazi	Sol				
61104	F	1993	Krito	61101	Krito	61102	Kbazi	Sol				
61105	F	1997	Krito	61101	Krito	61102	Kbazi	Sol				
61201	M	1968	Wahirê	60901	Wahirê	291001	Kbazi	Cas	61202	Kbazi		
61202	F	1974	Kbazi	504408	Krito	504407	Wahirê	Cas				
61203	M	1988	Wahirê	61201	Wahirê	61202	Kbazi	Sol				
61204	M	1990	Wahirê	61201	Wahirê	61202	Kbazi	Sol				
61205	M	1992	Wahirê	61201	Wahirê	61202	Kbazi	Sol				
61206	M	1993	Wahirê	61201	Wahirê	61202	Kbazi	Sol				
61207	M	1996	Wahirê	61201	Wahirê	61202	Kbazi	Sol				
61208	M	1998	Wahirê	61201	Wahirê	61202	Kbazi	Sol				
61301	M	1973	Kbazi	400164	Kbazi	62402	Wahirê	Cas	61302	Wahirê	MFFBSD	amital3
61302	F	1971	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Cas				
61303	M	1994	Kbazi	61301	Kbazi	61302	Wahirê	Sol				
61304	M	1996	Kbazi	61301	Kbazi	61302	Wahirê	Sol				
61305	F	1998	Kbazi	61301	Kbazi	61302	Wahirê	Sol				
61401	M	1924	Wahirê	503705	Wahirê	504803	Kbazi	Cas	61403	Krito		
61402	F	1980	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Sep				
61403	F	1944	Krito	503304	Krito	250301	Wahirê	Cas				
61404	M	1981	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Cas	61406	Wahirê	ZD	Avuncular1
61405	M	1983	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Sol				
61406	F	1981	Wahirê	52601	Wahirê	61402	Kuzâ	Cas				
61407	F	1988	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Sol				
61408	F	1990	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Sol				
61409	M	1991	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Sol				
61410	M	1994	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
61411	M	1990	Krito	61801	Krito	61402		Sol				
61412	M	1995	Wahirê	130401	Wahirê	61402	Wahirê	Sol				
61413	M	1999	Wahirê	61404	Wahirê	61406	Wahirê	Sol				
61414	F	1996	Wahirê	61404	Wahirê	61406	Wahirê	Sol				
61417	F	1999				61402	Wahirê	Sol				
61501	M	1930	Krito					Cas	61502	Wahirê		
61502	F	1954	Wahirê	503703	Wahirê	503107	Wahirê	Cas				
61503	M	1986	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Sol				
61504	F	1988	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Sol				
61505	M	1990	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Sol				
61506	F	1993	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Sol				
61507	F	1999	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Sol				
61508	M	1969	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Sd				
61601	M	1972	Kbazi	400188	Kbazi	51010	Wahirê	Cas	61602	Wahirê		
61602	F	1963	Wahirê	230701	Wahirê	400178	Kbazi	Cas				
61603	M	1993	Kbazi	61601	Kbazi	61602	Wahirê	Sol				
61604	M	1995	Kbazi	61601	Kbazi	61602	Wahirê	Sol				
61605	F	1985	Kbazi	62001	Kbazi	61602	Wahirê	Sol				
61606	F	1999	Kbazi	61601	Kbazi	61602	Wahirê	Sol				
61701	M	1959	Kbazi	504201	Kbazi	290902	Wahirê	Cas	61702	Wahirê	MMFBSDD	primo3
61702	F	1979	Wahirê			61703	Kbazi	Cas				
61703	F	1929	Kbazi	502803	Kbazi	230408	Krozake	Vi				
61704	M	1989	Kbazi	61701	Kbazi	61702	Wahirê	Sol				
61801	M	1972	Kbazi	120101	Kbazi	70102	Kbazi	Cas	61802	Kuzâ		
61802	F	1976	Kuzâ	60601	Kuzâ		Kbazi	Cas				
61803	M	1997	Kbazi	61801	Kbazi	61802	Kuzâ	Sol				
61804	F	1999	Kbazi	61801	Kbazi	61802	Kuzâ	Sol				
61901	M	1972	Kbazi	50501	Kbazi	70701	Krozake	Cas	61902	Wahirê	FZD	primo1
61902	F	1974	Wahirê	42201	Wahirê	62501	Kbazi	Cas				
61903	F	1988	Kbazi	61901	Wahirê	61902	Wahirê	Sol				
61904	F	1992	Kbazi	61901	Kbazi	61902	Wahirê	Sol				
61905	M	1995	Kbazi	61901	Kbazi	61902	Wahirê	Sol				
61906	F	1996	Kbazi	61901	Kbazi	61902	Wahirê	Sol				
61907	M	1999	Kbazi	61901	Kbazi	61902	Wahirê	Sol				
62001	M	1963	Kbazi	504201	Kbazi	290902	Wahirê	Cas	62002	Wahirê	FBDD	Avuncular2
62002	F	1979	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Cas				
62003	M	1997	Kbazi	62001	Kbazi	62002	Wahirê	Sol				
62004	M	1999	Kbazi	62001	Kbazi	62002	Wahirê	Sol				
62101	M	1920	Kbazi	500503	Kbazi	600110		Sep				
62201	M	1920	Krito	500501	Krito	500502	Wahirê	Cas	62202	Krozake		
62202	F	1939	Krozake	500304	Wahirê	500303	Kuzâ	Cas				
62301	M	1950	Wahirê	503104	Wahirê	230408	Krozake	Cas	62302	Kbazi		
62302	F	1961	Kbazi	62201	Kbazi	62202	Krozake	Cas				
62303	M	1988	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62304	M	1991	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62305	M	1989	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62306	M	1994	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62307	M	1980	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62308	M	1981	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62309	M	1984	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62310	F	1999	Wahirê	62301	Wahirê	62302	Kbazi	Sol				
62401	M	1944	Krito	62201	Krito	503405	Wahirê	Cas	62402	Wahirê	MFBSD	primo2
62402	F	1958	Wahirê	503403	Wahirê	503404	Krozake	Cas				
62403	F	1981	Krito	62401	Krito	62402	Wahirê	Cas				
62404	F	1983	Krito	62401	Krito	62402	Wahirê	Cas				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
62405	M	1984	Krito	62401	Krito	62402	Wahirê	Sol				
62406	M	1988	Krito	62401	Krito	62402	Wahirê	Sol				
62407	M	1989	Krito	62401	Krito	62402	Wahirê	Sol				
62408	M	1983	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Cas	62404	Krito		
62409	M	1973	Wahirê	100201	Wahirê			Cas	62403	Krito	FFBDDD	Avuncular3
62412	M	1986	Krito	63001	Kuzâ	63002	Krito	Sol				
62413	F	1995	Kuzâ	63001	Kuzâ	63002	Krito	Sol				
62414	M	1991	Kuzâ	63001	Kuzâ	63002	Krito	Sol				
62415	M	1992	Kuzâ	63001	Kuzâ	63002	Krito	Sol				
62416	M	1997	Kuzâ	63001	Kuzâ	63002	Krito	Sol				
62501	F	1945	Kbazi	62101	Kbazi	62202	Krozake	Sep				
62502	M	1983	Kbazi			62501	Kbazi	Sol				
62503	M	1986	Kbazi			62501	Kbazi	Sol				
62504	F	1987	Kbazi			62501	Kbazi	Sol				
62505	F	1989	Kbazi			62501	Kbazi	Sol				
62506	M	1992	Kbazi			62501	Kbazi	Sol				
62601	M	1960	Kbazi	62101	Kbazi	62202	Krozake	Cas	62602	Wahirê		
62602	F	1971	Wahirê	503403	Wahirê	503404	Krozake	Cas				
62603	M	1984	Kbazi	62601	Kbazi	62602	Wahirê	Sol				
62604	F	1987	Kbazi	62601	Kbazi	62602	Wahirê	Sol				
62605	F	1988	Kbazi	62601	Kbazi	62602	Wahirê	Sol				
62606	F	1994	Kbazi	62601	Kbazi	62602	Wahirê	Sol				
62607	F	1996	Kbazi	62601	Kbazi	62602	Wahirê	Sol				
62608	F	1997	Kbazi	62601	Kbazi	62602	Wahirê	Sol				
62701	M	1960	Wahirê	61401	Wahirê	291001	Wahirê	Cas	62702	Kbazi		
62702	F	1953	Kbazi	62101	Kbazi	62202	Krozake	Cas				
62703	F	1981	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sep				
62704	F	1982	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62705	F	1984	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62706	F	1986	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62707	M	1988	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62708	M	1990	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62709	M	1992	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62710	M	1995	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62711	M	1997	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Sol				
62712	F	1994	Wahirê	160301	Kbazi	62703	Wahirê	Sol				
62713	M	1999	Kuzâ	10404	Kuzâ	62704	Wahirê	Sol				
62714	M	1999	Wahirê			62703	Wahirê	Sol				
62801	M	1977	Wahirê	62701	Wahirê	62702	Kbazi	Cas	62802	Wahirê		
62802	F	1978	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kbazi	Cas				
62803	F	1994	Wahirê	62801	Wahirê	62802	Wahirê	Sol				
62804	M	1997	Wahirê	62801	Wahirê	62802	Wahirê	Sol				
62805	M	1998	Wahirê	62801	Wahirê	62802	Wahirê	Sol				
62901	M	1970	Wahirê	504208	Wahirê	250601	Kbazi	Cas	62902	Kbazi	FFBSDD	Avuncular3
62902	F	1974	Kbazi	61501	Krito	61502	Wahirê	Cas				
62903	M	1989	Wahirê	62901	Wahirê	62902	Kbazi	Sol				
62904	F	1991	Wahirê	62901	Wahirê	62902	Kbazi	Sol				
62905	M	1993	Wahirê	62901	Wahirê	62902	Kbazi	Sol				
62906	M	1997	Wahirê	62901	Wahirê	62902	Kbazi	Sol				
63001	M	1966	Kuzâ	504408	Kuzâ	504407	Wahirê	Cas	63002	Krito		
63002	F	1974	Krito	62401	Krito	502807	Kuzâ	Cas				
70101	M	1945	Krozake	500601	Krozake	500602	Kbazi	Cas	70102	Krito		
70101	M	1945	Krozake	500601	Krozake	500602	Kbazi	Cas	70903	Krito		
70102	F	1956	Krito	70901	Krito	70902	Wahirê	Cas				
70103	F	1985	Krozake	70101	Krozake	70102	Kbazi	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
70104	M	1987	Krozake	70101	Krozake	70102	Kbazi	Sol				
70105	F	1988	Krozake	70101	Krozake	70102	Kbazi	Sol				
70106	F	1976	Krozake	70101	Krozake	70102	Kbazi	Sol				
70107	M	1978	Krozake	70101	Krozake	70102	Kbazi	Sol				
70201	M	1966	Krito	70901	Krito	70902	Wahirê	Cas	70202	Krozake	MFBDD	primo2
70202	F	1979	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Cas				
70203	F	1994	Krito	70201	Krito	70202	Krozake	Sol				
70204	M	1996	Krito	70201	Krito	70202	Krozake	Sol				
70205	M	1983	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Sol				
70301	M	1971	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Cas	70302	Kuzâ		
70302	F	1971	Kuzâ	70401	Kuzâ	70402	Wahirê	Cas				
70303	M	1992	Krozake	70301	Krozake	70302	Kuzâ	Sol				
70304	M	1996	Krozake	70301	Krozake	70302	Kuzâ	Sol				
70305	M	1998	Krozake	70301	Krozake	70302	Kuzâ	Sol				
70401	M	1934	Kuzâ					Cas	70402	Wahirê		
70402	F	1944	Wahirê	500401	Wahirê	500802	Kuzâ	Cas				
70403	F	1988	Kuzâ	400150	Wahirê	400151	Krozake	Sol				
70404	M	1991	Krozake	70301	Krozake	40302	Wahirê	Sol				
70501	M	1960	Kbazi	504104	Kbazi	50801	Regional	Cas	70502	Krozake		
70502	F	1974	Krozake	70503	Krozake	500703	Wahirê	Cas				
70503	M	1919	Krozake	500601	Krozake	500603	Wahirê	Vi				
70504	M	1989	Krozake	110601	Wahirê	70502	Krozake	Sol				
70601	M	1955	Wahirê	341601	Wahirê	400131	Krozake	Cas	70602	Kuzâ		
70602	F	1961	Kuzâ	70401	Kuzâ	70402	Wahirê	Cas				
70603	M	1984	Wahirê	70601	Wahirê	70602	Kuzâ	Sol				
70604	F	1986	Wahirê	70601	Wahirê	70602	Kuzâ	Cas				
70605	M	1989	Wahirê	70601	Wahirê	70602	Kuzâ	Sol				
70606	F	1995	Wahirê	70601	Wahirê	70602	Kuzâ	Sol				
70607	F	1997	Wahirê	70601	Wahirê	70602	Kuzâ	Sol				
70608	M	1981	Kuzâ	160201	Kuzâ	502303	Wahirê	Cas	70604	Wahirê		
70701	F	1933	Krozake	503507	Krozake	503508	Krozake	Vi				
70702	M	1983	Wahirê	504506	Wahirê	50502	Kbazi	Sol				
70703	F	1992	Wahirê	504506	Wahirê	50502	Kbazi	Sol				
70705	F	1995	Wahirê	504506	Wahirê	50502	Kbazi	Sol				
70801	M	1969	Krito	70901	Krito	70902	Wahirê	Cas	70802	Wahirê	MFBSDD	Avuncular3
70802	F	1972	Wahirê	40101	Wahirê	70701	Wahirê	Cas				
70803	M	1990	Kbazi	70801	Kbazi	70802	Wahirê	Sol				
70804	F	1991	Kbazi	70801	Krito	70802	Wahirê	Sol				
70805	F	1994	Kbazi	70801	Kbazi	70802	Wahirê	Sol				
70806	M	1996	Kbazi	70801	Kbazi	70802	Wahirê	Sol				
70807	F	1998	Kbazi	70801	Kbazi	70802	Wahirê	Sol				
70901	M	1936	Krito	502401	Krito	503203	Wahirê	Cas	70902	Wahirê		
70902	F	1934	Wahirê	504607	Wahirê		Krito	Cas				
70903	F	1954	Krito	70901	Krito	70902	Wahirê	Sep				
70904	F	1984	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
70905	F	1980	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
70906	F	1986	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
70907	M	1987	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
70908	F	1989	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
70909	M	1993	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
70910	F	1994	Krozake	70101	Krozake	70903	Krito	Sol				
80101	M	1953	Kbazi	80301	Kbazi	80302	Wahirê	Cas	80102	Wahirê		
80102	F	1967	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Cas				
80103	M	1988	Wahirê			80102	Wahirê	Sol				
80104	M	1992	Kbazi	80101	Kbazi	80102	Wahirê	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
80105	F	1997	Kbazi	80101	Kbazi	80102	Wahirê	Sol				
80106	F	1999	Kbazi	80101	Kbazi	80102	Wahirê	Sol				
80201	M	1974	Kbazi	51009	Kbazi	80502	Krozake	Cas	80202	Wahirê		
80202	F	1975	Wahirê	100201	Wahirê	80203	Kbazi	Cas				
80203	F	1948	Kbazi	80301	Kbazi	80302	Wahirê	Sep				
80204	F	1981	Krozake	100801	Krozake	80203	Kbazi	Sep				
80205	M	1994	Kbazi	80201	Kbazi	80202	Wahirê	Sol				
80206	F	1995	Kbazi	80201	Kbazi	80202	Wahirê	Sol				
80207	F	1998	Kbazi	80201	Kbazi	80202	Wahirê	Sol				
80208	M	1997	Wahirê	53001	Wahirê	80204	Krozake	Sol				
80301	M	1919	Kbazi	501401	Kbazi		Wahirê	Cas	80302	Wahirê		
80302	F	1929	Wahirê	400129	Wahirê	400130	Kbazi	Cas				
80303	F	1966	Kbazi	80301	Kbazi	80302	Wahirê	Sep				
80304	F	1986	Kbazi	50301	Kuzâ	80303	Kbazi	Sol				
80305	F	1988	Kbazi	400152	Kbazi	80303	Kbazi	Sol				
80306	M	1991	Kbazi		Kbazi	80303	Kbazi	Sol				
80307	M	1995	Kbazi	400143	Kbazi	80303	Kbazi	Sol				
80401	M	1966	Kbazi	80301	Kbazi	80302	Wahirê	Cas	80402	Krozake		
80402	F	1966	Krozake	40301	Krozake	330102	Kbazi	Cas				
80403	F	1994	Kbazi	80401	Kbazi	80402	Wahirê	Sol				
80404	F	1995	Kbazi	80401	Kbazi	80402	Wahirê	Sol				
80405	F	1997	Kbazi	80401	Kbazi	80402	Wahirê	Sol				
80406	M	1991	Wahirê	400154	Wahirê	400155		Sol				
80501	M	1935	Regional					Cas	80502	Krozake		
80502	F	1944	Krozake		Regional		Regional	Cas				
80503	M	1979	Krozake	30201	Kbazi	80502	Krozake	Sol				
80504	M	1997	Krozake	400156	Guarani	120302	Krozake	Sol				
80505	M	1969	Regional	80501	Regional			Sol				
90101	M	1972	Kuzâ	30101	Kuzâ	30102	Wahirê	Cas	90102	Wahirê	FFBDD	primo2
90102	F	1969	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Cas				
90103	M	1989	Kuzâ	90101	Kuzâ	90102	Wahirê	Sol				
90104	M	1993	Kuzâ	90101	Kuzâ	90102	Wahirê	Sol				
90201	M	1945	Krozake	500901	Krozake	140301	Regional	Cas	90202	Wahirê		
90202	F	1964	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Cas				
90204	F	1988	Krozake	90201	Krozake	90202	Wahirê	Sol				
90205	F	1989	Krozake	90201	Krozake	90202	Wahirê	Sol				
90206	M	1992	Krozake	90201	Krozake	90202	Wahirê	Sol				
90207	F	1996	Krozake	90201	Krozake	90202	Wahirê	Sol				
90301	M	1925	Wahirê	502901	Wahirê	502902	Kuzâ	Cas	90302	Kuzâ	MBD	primo1
90302	F	1934	Kuzâ	502903	Kuzâ	502904	Wahirê	Cas				
90303	F	1978	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Sep				
90304	F	1990	Wahirê		Regional	90402	Wahirê	Sol				
90305	M	1995	Wahirê	160301	Kbazi	90303	Wahirê	Sol				
90306	F	1960	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Cas				
90307	M	1961	Kuzâ	400157	Kuzâ	504608	Kuzâ	Cas	90306	Wahirê		
90310	F	1984	Kuzâ	90307	Kuzâ	90306	Wahirê	Sol				
90311	F	1987	Kuzâ	90307	Kuzâ	90306	Wahirê	Sol				
90312	F	1990	Kuzâ	90307	Kuzâ	90306	Wahirê	Sol				
90313	F	1993	Kuzâ	90307	Kuzâ	90306	Wahirê	Sol				
90314	M	1996	Kuzâ	90307	Kuzâ	90306	Wahirê	Sol				
90401	M	1946	Wahirê	500304	Wahirê	500303	Kuzâ	Cas	90402	Wahirê	MFBSDD/MFBDSD	Avuncular3
90402	F	1970	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Cas				
90403	M	1990	Wahirê	90401	Wahirê	90402	Wahirê	Sol				
90404	M	1993	Wahirê	90401	Wahirê	90402	Wahirê	Sol				
90405	F	1995	Wahirê	90401	Wahirê	90402	Wahirê	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
90406	M	1996	Wahirê	90401	Wahirê	90402	Wahirê	Sol				
90501	F	1979	Wahirê	90301	Wahirê	90503	Kuzâ	Sol				
90502	M	1953	Kuzâ	502903	Kuzâ			Sol				
90503	F	1954	Kuzâ	502903	Kuzâ			Sep				
90504	F	1985	Wahirê	90301	Wahirê	90503	Kuzâ	Cas				
90505	M	1983	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Cas	90504	Wahirê	MMFBDSD	primo3
90506	F	1997	Wahirê	160401	Wahirê	90501	Wahirê	Sol				
90601	M	1962	Krito	400158	Regional	502807	Kuzâ	Cas	90602	Wahirê		
90602	F	1964	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Cas				
90603	M	1985	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
90604	M	1986	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
90606	M	1989	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
90607	F	1991	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
90608	F	1992	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
90609	M	1995	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
90701	M	1972	Wahirê	90301	Wahirê	90302	Kuzâ	Cas	90702	Krozake		
90702	F	1981	Krozake	70101	Krozake	70102	Krito	Cas				
100101	M	1977	Wahirê	504703	Wahirê	400160		Cas	100102	Wahirê	FZSD	Avuncular2
100102	F	1987	Wahirê	100201	Wahirê	100202	Kuzâ	Cas				
100201	M	1951	Wahirê	503406	Wahirê	100701	Wahirê	Cas	100202	Kuzâ		
100202	F	1975	Kuzâ	500203	Kuzâ	500703	Wahirê	Cas				
100203	M	1989	Wahirê	100201	Wahirê	100202	Kuzâ	Sol				
100204	F	1991	Wahirê	100201	Wahirê	100202	Kuzâ	Sol				
100301	M	1965	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Wahirê	Cas	100302	Wahirê	MMBDD/MFD	amital1, primo2
100302	F	1972	Wahirê	503406	Wahirê	100701	Wahirê	Cas				
100303	M	1987	Wahirê	100301	Wahirê	80402	Krozake	Sol				
100304	M	1989	Wahirê	100301	Wahirê	80402	Krozake	Sol				
100305	F	1993	Wahirê	100301	Wahirê	100302	Wahirê	Sol				
100306	F	1996	Wahirê	100301	Wahirê	100302	Wahirê	Sol				
100307	M	1997	Wahirê	100301	Wahirê	100302	Wahirê	Sol				
100401	M	1963	Krozake	41201	Krozake	41202	Kuzâ	Cas	100402	Wahirê	FBDD/FMBDDDD	Avunc-2,neta
100402	F	1984	Wahirê	100301	Wahirê	80402	Krozake	Cas				
100403	M	1999	Krozake	100401	Krozake	100402	Wahirê	Sol				
100501	M	1965	Wahirê	503701	Wahirê	503903	Wahirê	Cas	100502	Wahirê	FBDD	Avuncular2
100502	F	1965	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Wahirê	Cas				
100504	F	1991	Wahirê	100501	Wahirê	100502	Wahirê	Sol				
100505	M	1993	Wahirê	100501	Wahirê	100502	Wahirê	Sol				
100506	M	1994	Wahirê	100501	Wahirê	100502	Wahirê	Sol				
100507	M	1995	Wahirê	100501	Wahirê	100502	Wahirê	Sol				
100508	F	1997	Wahirê	100501	Wahirê	100502	Wahirê	Sol				
100509	M	1999	Wahirê	100501	Wahirê	100502	Wahirê	Sol				
100601	M	1969	Wahirê	503701	Wahirê	503903	Wahirê	Cas	100602	Krozake		
100602	F	1981	Krozake	40301	Krozake	40302	Wahirê	Cas				
100603	M	1996	Wahirê	100601	Wahirê	100602	Krozake	Sol				
100604	F	1998	Wahirê	100601	Wahirê	100602	Krozake	Sol				
100701	F	1934	Wahirê	503805	Wahirê	503203	Kbazi	Vi				
100704	F	1992	Wahirê	100301	Wahirê	100302	Wahirê	Sol				
100705	M	1994	Wahirê	52201	Wahirê	52202	Kbazi	Sol				
100801	M	1961	Krozake		Regional			Cas	100802	Wahirê		
100802	F	1981	Wahirê	100201	Wahirê	270402	Wahirê	Cas				
100803	M	1997	Krozake	100801	Krozake	100802	Wahirê	Sol				
100804	F	1999	Krozake	100801	Krozake	100802	Wahirê	Sol				
100901	M	1971	Kbazi	52801	Kbazi	80502	Krozake	Cas	100902	Wahirê		
100902	F	1979	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Wahirê	Cas				
100903	M	1994	Kbazi	100901	Kbazi	100902	Wahirê	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
100904	F	1995	Kbazi	100901	Kbazi	100902	Wahirê	Sol				
100905	F	1996	Kbazi	100901	Kbazi	100902	Wahirê	Sol				
100906	M	1999	Kbazi	100901	Kbazi	100902	Wahirê	Sol				
110101	M	1954	Wahirê	503805	Wahirê	503806	Kbazi	Cas	110102	Kuzâ		
110102	F	1960	Kuzâ	504701	Regional	504004		Cas				
110105	M	1984	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110106	F	1986	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110107	F	1987	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110108	F	1988	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110109	F	1989	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110110	F	1990	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110111	M	1995	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110112	M	1993	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110113	M	1994	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110114	M	1999	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110115	M	1997	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Sol				
110301	M	1973	Wahirê	110801	Wahirê	110802	Wahirê	Cas	110302	Krozake	FFBDDD	Avuncular3
110302	F	1980	Krozake	70101	Krozake	70102	Krito	Cas				
110303	M	1993	Wahirê	110301	Wahirê	110302	Krozake	Sol				
110304	F	1996	Wahirê	110301	Wahirê	110302	Krozake	Sol				
110305	M	1997	Wahirê	110301	Wahirê	110302	Krozake	Sol				
110306	M	1999	Wahirê	110301	Wahirê	110302	Krozake	Sol				
110401	M	1976	Krozake	504108	Regional	501101	Kuzâ	Cas	110402	Wahirê		
110402	F	1984	Wahirê	110101	Wahirê	110102	Kuzâ	Cas				
110403	M	1998	Krozake	110401	Krozake	110402	Wahirê	Sol				
110404	M	1999	Krozake	110401	Krozake	110402	Wahirê	Sol				
110501	M	1952	Krozake	41201	Krozake	501101	Kuzâ	Cas	110502	Krito		
110502	F	1957	Krito	41001	Krito	400135	Wahirê	Cas				
110503	M	1986	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Sol				
110504	F	1985	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Sol				
110505	F	1988	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Sol				
110506	F	1990	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Sol				
110507	M	1993	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Sol				
110508	M	1994	Krozake	110501	Krozake	110502	Krito	Sol				
110601	M	1966	Wahirê	400161	Regional	400135	Wahirê	Cas	110602	Krozake		
110602	F	1962	Krozake	504108	Regional	501101	Kuzâ	Cas				
110604	M	1980	Wahirê	110601	Wahirê	110602	Krozake	Cas	110609	Wahirê		
110605	F	1983	Wahirê	110101		110602	Krozake	Sol				
110606	F	1985	Wahirê	310501		110602	Krozake	Sol				
110607	F	1986	Wahirê	110601	Wahirê	110602	Krozake	Sol				
110608	M	1988	Wahirê	110601	Wahirê	110602	Krozake	Sol				
110609	F	1982	Wahirê	110801		110802	Wahirê	Cas				
110610	M	1997	Wahirê	110604	Wahirê	110609	Wahirê	Sol				
110701	M	1926	Kuzâ	504701	Kuzâ			Cas	110702	Wahirê		
110702	F	1960	Wahirê	504703	Wahirê	501101	Kuzâ	Cas				
110703	M	1981	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Sol				
110704	F	1985	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Sol				
110705	M	1988	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Sol				
110706	F	1990	Wahirê	100101	Wahirê	141103	Krozake	Sol				
110707	F	1990	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Sol				
110708	F	1993	Kuzâ	110701	Kuzâ	110702	Wahirê	Sol				
110709	F	1995	Wahirê	100601	Wahirê	50202	Kuzâ	Sol				
110801	M	1951	Wahirê	503805	Wahirê	503806	Regional	Cas	110802	Wahirê		
110802	F	1947	Wahirê	503403	Wahirê	503404	Krozake	Cas				
110803	F	1974	Wahirê	110801	Wahirê	110802	Wahirê	Sep				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
110804	M	1985	Wahirê	110801	Wahirê	110802	Wahirê	Sol				
110805	M	1997	Wahirê	61801	Krito	110803	Wahirê	Sol				
110806	F	1993	Wahirê	110901	Wahirê	110902	Wahirê	Sol				
120101	M	1951	Kbazi	62101	Kbazi	62202	Krozake	Cas	120102	Krozake		
120102	F	1952	Krozake	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas				
120103	F	1980	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sep				
120104	M	1983	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120105	M	1986	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120106	F	1990	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120107	F	1991	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120108	M	1992	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120109	F	1996	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120110	M	1998	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Sol				
120111	M	1996	Kbazi		Regional	120103	Kbazi	Sol				
120112	F	1998	Krozake	300307	Krozake	120103	Kbazi	Sol				
120201	M	1972	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Cas	120202	Kbazi		
120202	F	1971	Kbazi	400162	Regional	400163	Regional	Cas				
120203	M	1992	Kbazi	120201	Kbazi	120202	Kbazi	Sol				
120204	F	1994	Kbazi	120201	Kbazi	120202	Kbazi	Sol				
120205	M	1997	Kbazi	120201	Kbazi	120202	Kbazi	Sol				
120206	M	1970	Kbazi	120201	Regional			Sol				
120301	M	1976	Krozake	120901	Wahirê	120902	Krito	Cas	120302	Krozake		
120302	F	1982	Krozake	120801	Krozake	400178	Krozake	Cas				
120303	F	1997	Krozake	120301	Kuzâ	120302	Krozake	Sol				
120304	M	1998	Wahirê	120301		120302	Krozake	Sol				
120401	M	1951	Kbazi	501301	Kuzâ	501302	Krozake	Cas	120402	Wahirê		
120402	F	1979	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kuzâ	Cas				
120403	M	1994	Kuzâ	120401	Kuzâ	120402	Wahirê	Sol				
120404	M	1999	Kuzâ	120401	Kuzâ	120402	Wahirê	Sol				
120501	M	1966	Krozake	503103	Krozake	300306	Wahirê	Cas	120502	Krozake		
120502	F	1971	Krozake	120701	Krozake	230702	Kbazi	Cas				
120503	F	1987	Krozake	120501	Krozake	120502	Krozake	Sol				
120504	M	1991	Krito	60601	Krito	230702	Kbazi	Sol				
120601	M	1979	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Cas	120602	Krozake		
120602	F	1965	Krozake	120701	Krozake	230702	Kbazi	Cas				
120603	F	1985	Kbazi	400115	Kbazi	120602	Wahirê	Sol				
120604	F	1996	Krozake	140807	Krozake	120602	Wahirê	Sol				
120701	M	1927	Krozake	130701	Krempre	320204	Kuzâ	Cas	120702	Kbazi		
120702	F	1941	Kbazi	504504	Kbazi	502806	Wahirê	Cas				
120703	F	1981	Kbazi	400115	Kbazi	120602	Wahirê	Sep				
120704	F	1976	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Cas				
120705	M	1977	Kbazi	400115	Kbazi	120602	Wahirê	Cas	120704	Wahirê	MMMBSDD	primo3
120706	F	1993	Krito	341801	Krito	120602	Wahirê	Sol				
120707	F	1999	Kbazi	120705	Kbazi	120704	Wahirê	Sol				
120708	F	1997	Wahirê	300307	Krozake	120703	Kbazi	Sol				
120801	M	1950	Krozake	504505	Krozake	240110	Kbazi	Cas				
120802	F	1983	Krozake	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Cas				
120901	M	1938	Wahirê	400121		400122	Kbazi	Cas	120902	Kbazi		
120902	F	1953	Kbazi	400162	Regional	400163	Regional	Cas				
120903	M	1969	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sep				
120904	M	1982	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sol				
120905	F	1986	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sol				
120906	M	1987	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sol				
120907	M	1988	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sol				
120908	F	1991	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
120909	F	1992	Wahirê	120901	Wahirê	120902	Kbazi	Sol				
120910	M	1996	Kbazi	280601	Kbazi	120402	Wahirê	Sol				
130101	M	1961	Kbazi	311302	Kbazi	311301	Kuzâ	Cas	130102	Wahirê		
130102	F	1972	Wahirê	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas				
130103	M	1994	Kbazi	130101	Kbazi	130102	Wahirê	Sol				
130104	M	1998	Kbazi	130101	Kbazi	130102	Wahirê	Sol				
130201	M	1971	Wahirê	230701	Wahirê	370308	Wahirê	Cas	130202	Kbazi		
130202	F	1973	Kbazi	400164	Kbazi	130102	Wahirê	Cas				
130203	M	1998	Wahirê	130201	Wahirê	130202	Kbazi	Sol				
130301	M	1961	Wahirê	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas	130302	Kbazi	MFFBDDD/MMZD	amital2, primo3
130302	F	1962	Kbazi	504201	Kbazi	290902	Wahirê	Cas				
130303	F	1981	Wahirê	130301	Wahirê	130302	Kbazi	Sol				
130304	F	1987	Wahirê	130301	Wahirê	130302	Kbazi	Sol				
130305	M	1990	Wahirê	130301	Wahirê	130302	Kbazi	Sol				
130306	F	1991	Wahirê	130301	Wahirê	130302	Kbazi	Sol				
130307	F	1997	Wahirê	130301	Wahirê	130302	Kbazi	Sol				
130401	M	1972	Krempre hi	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas	130402	Krito	FFBSSDD	Neta
130402	F	1979	Krito	62401	Krito	62402	Krempre hi	Cas				
130403	F	1992	Krempre hi	130401	Krempre hi	51803	Wahirê	Sol				
130404	F	1997	Krempre hi	130401	Krempre hi	130402	Krito	Sol				
130405	M	1973	Kbazi	400188	Kbazi	51010	Krempre hi	Vi				
130501	M	1982	Wahirê	504202	Wahirê	320303	Kuzâ	Cas	130502	Wahirê		
130502	F	1982	Wahirê	130601	Wahirê	20303	Kuzâ	Cas				
130503	F	1997	Kbazi	130501	Wahirê	130502	Wahirê	Sol				
130504	F	1999	Kbazi	130501	Wahirê	130502	Wahirê	Sol				
130601	M	1941	Wahirê	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas	130602	Wahirê		
130602	F	1970	Wahirê	503406	Wahirê	100701	Wahirê	Cas				
130603	M	1985	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130604	F	1988	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130605	M	1989	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130606	F	1991	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130607	F	1993	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130608	F	1995	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130609	M	1998	Wahirê	130601	Wahirê	130602	Wahirê	Sol				
130701	M	1911	Krempre	503001	Krempre	503002	Kbazi	Cas	130702	Kbazi		
130702	F	1926	Kbazi	501301	Kbazi	501302	Krempre	Cas				
130703	M	1977	Krempre hi	130701	Krempre hi	130702	Kbazi	Sol				
130704	M	1983	Krempre hi	130301	Krempre hi		Regional	Sol				
130705	F	1995	Krempre hi	130401	Krempre hi	51803	Kuzâ	Sol				
130801	M	1974	Wahirê	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas	130802	Wahirê		
130802	F	1976	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Cas				
130803	M	1993	Wahirê	130801	Wahirê	130802	Wahirê	Sol				
130804	M	1994	Wahirê	130801	Wahirê	130802	Wahirê	Sol				
130805	F	1996	Wahirê	130801	Wahirê	130802	Wahirê	Sol				
130806	M	1999	Wahirê	130801	Wahirê	130802	Wahirê	Sol				
140101	F	1916	Krozake	502602	Krozake	502603		Sep				
140102	F	1983	Krozake	310101	Krozake	141103	Krozake	Sep				
140103	M	1998	Wahirê	260104	Wahirê	140102	Krozake	Sol				
140201	M	1968	Wahirê	400105	Wahirê	280101	Kuzâ	Cas	140101	Krozake		

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
140202	F	1970	Krozake	400165	Krozake	260303	Kuzâ	Cas				
140203	M	1988	Wahirê	140201	Wahirê	140202	Krozake	Sol				
140204	M	1989	Wahirê	140201	Wahirê	140202	Krozake	Sol				
140205	F	1992	Wahirê	140201	Wahirê	140202	Krozake	Sol				
140206	M	1994	Wahirê	140201	Wahirê	140202	Krozake	Sol				
140207	F	1996	Wahirê	140201	Wahirê	140202	Krozake	Sol				
140208	M	1983	Kbazi	502503	Kbazi	260303	Kuzâ	Sol				
140301	F	1929	Wahirê					Vi				
140401	M	1953	Krozake	502703	Krozake	502704	Krozake	Cas	140402	Krozake		
140402	F	1967	Krozake	90201	Krozake	140101	Krozake	Cas				
140403	M	1983	Krozake	140401	Krozake	140402	Krozake	Sol				
140404	M	1986	Krozake	140401	Krozake	140402	Krozake	Sol				
140405	F	1987	Krozake	140401	Krozake	140402	Krozake	Sol				
140406	F	1989	Krozake	140401	Krozake	140402	Krozake	Sol				
140407	F	1994	Krozake	141001	Krozake	200202	Krozake	Sol				
140408	M	1994	Krozake	200101	Krozake	504205	Kbazi	Sol				
140501	M	1979	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Cas	140502	Krozake	MMBDD	primo2
140502	F	1979	Krozake	140401	Krozake	160102	Kuzâ	Cas				
140503	M	1994	Kuzâ	140501	Kuzâ	140502	Krozake	Sol				
140504	M	1996	Kuzâ	140501	Kuzâ	140502	Krozake	Sol				
140505	M	1998	Kuzâ	140501	Kuzâ	140502	Krozake	Sol				
140601	F	1941	Krozake	502703	Krozake	502704	Wahirê	Vi				
140602	M	1981	Kuzâ	502301	Kuzâ	140601	Krozake	Sol				
140603	M	1987	Kuzâ	502301	Kuzâ	140601	Krozake	Sol				
140606	F	1979	Kuzâ	502301	Kuzâ	140601	Krozake	Sol				
140701	M	1960	Krozake	120701	Krozake	230702	Kbazi	Cas	140702	Krozake		
140702	F	1961	Krozake	140801	Krozake	140802	Kbazi	Cas				
140703	F	1980	Krozake	140701	Krozake	140702	Krozake	Sep				
140704	M	1984	Krozake	140701	Krozake	140702	Krozake	Sol				
140705	M	1987	Krozake	140701	Krozake	140702	Krozake	Sol				
140706	F	1990	Krozake	140701	Krozake	140702	Krozake	Sol				
140707	F	1994	Krozake	140701	Krozake	140702	Krozake	Sol				
140708	F	1997	Krozake	140701	Krozake	140702	Krozake	Sol				
140801	M	1930	Krozake	502702	Krozake	502204	Krito	Cas	140802	Krito		
140802	F	1937	Krito	503901	Kbazi	503902	Wahirê	Cas				
140803	M	1978	Krozake	140801	Krozake	140802	Kbazi	Sol				
140804	M	1980	Krozake	140801	Krozake	140802	Kbazi	Sol				
140805	F	1987	Krozake	140909	Krozake	52102	Krozake	Sol				
140806	M	1989	Krozake	140909	Krozake	52102	Krozake	Sol				
140807	M	1964	Krozake	140801	Krozake	140802	Krito	Sol				
140901	M	1970	Krozake	140801	Krozake	140802	Krito	Cas	140902	Wahirê		
140902	F	1973	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Wahirê	Cas				
140903	F	1986	Wahirê	502703	Wahirê	140902	Wahirê	Sol				
140904	F	1988	Wahirê	502703	Wahirê	140902	Wahirê	Sol				
140905	M	1993	Wahirê	140901	Wahirê	140902	Wahirê	Sol				
140906	M	1994	Wahirê	140901	Wahirê	140902	Wahirê	Sol				
140907	M	1996	Wahirê	140901	Wahirê	140902	Wahirê	Sol				
140908	M	1997	Wahirê	140901	Wahirê	140902	Wahirê	Sol				
140909	M	1965	Krozake	140801	Krozake	140802	Kuzâ	Cas	140910	Wahirê		
140910	F	1986	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Cas				
141001	M	1976	Krozake	140401	Krozake	160102	Kuzâ	Cas	141002	Kbazi	MFZDD	primo2
141002	F	1983	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Cas				
141003	M	1996	Krozake	141001	Krozake	141002	Kbazi	Sol				
141004	M	1999	Krozake	141001	Krozake	141002	Kbazi	Sol				
141005	M	1992	Krozake	141001	Krozake	200202	Krozake	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
141101	M	1959	Krozake	503701	Wahrê	503903	Wahirê	Cas	141102	Kuzâ		
141102	F	1947	Kuzâ	502301	Kuzâ	502302	Krozake	Cas				
141103	F	1970	Krozake	502703	Krozake	141102	Kuzâ	Sep				
141104	M	1979	Kuzâ	10201	Kuzâ	141102	Kuzâ	Sep				
141105	M	1989	Krozake	141101	Wahirê	141201	Krozake	Sol				
141106	F	1990	Krozake	141101	Krozake	141102	Kuzâ	Sol				
141107	M	1997	Wahirê	210511	Wahirê	141103	Kuzâ	Sol				
141108	F	1983	Kuzâ	10201	Kuzâ	141102	Kuzâ	Cas				
141109	M	1981	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Cas	141108	Kuzâ	MMZD	amital2
141110	M	1999	Wahirê	141109	Wahirê	141108	Kuzâ	Sol				
141201	F	1973	Krozake	502703	Krozake	141102	Kuzâ	Sep				
141202	M	1983	Krito	210201	Krito	141201	Krozake	Sol				
141301	M	1974	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Cas	141302	Krozake		
141302	F	1976	Krozake	502703	Krozake	141102	Kuzâ	Cas				
141303	M	1992	Krozake	141301	Krozake	141302	Krozake	Sol				
141304	F	1994	Krozake	141301	Krozake	141302	Krozake	Sol				
141305	M	1995	Krozake	141301	Krozake	141302	Krozake	Sol				
141306	F	1985	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Sol				
141401	M	1963	Regional		Regional			Cas	141402	Wahirê		
141402	F	1967	Wahirê	311001	Wahirê			Cas				
141403	F	1992	Wahirê		Regional	141402	Wahirê	Sol				
141404	M	1996	Wahirê		Regional	141402	Wahirê	Sol				
141405	F	1997	Wahirê		Regional	141402	Wahirê	Sol				
150101	M	1949	Kbazi	502605	Kbazi	341402	Wahirê	Cas	150102	Kbazi		
150102	F	1952	Kbazi	502201	Kbazi	501502	Kuzâ	Cas				
150103	F	1981	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Sep				
150104	F	1984	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Cas				
150105	F	1988	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Sol				
150106	M	1991	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Sol				
150107	F	1996	Wahirê	160301	Wahirê	150103	Kbazi	Sol				
150108	M	1981	Kuzâ	150301	Kuzâ	150302	Wahirê	Cas	150104	Kbazi	FFZDD	primo2
150201	M	1969	Wahirê	501601	Wahirê	370110	Wahirê	Cas	150202	Wahirê		
150202	F	1971	Wahirê	504303	Wahirê	150102	Kbazi	Cas				
150203	M	1976	Kbazi	502503	Kbazi	350409	Krozake	Cas	150204	Wahirê	MZSD	Avuncular2
150204	F	1984	Wahirê	150201	Wahirê	150202	Wahirê	Cas				
150205	M	1988	Wahirê	150201	Wahirê	150202	Wahirê	Sol				
150206	M	1993	Wahirê	150201	Wahirê	150202	Wahirê	Sol				
150207	M	1995	Wahirê	150201	Wahirê	150202	Wahirê	Sol				
150208	M	1998	Wahirê	150201	Wahirê	150202	Wahirê	Sol				
150301	M	1939	Kuzâ	502301	Kuzâ	502302	Krozake	Cas	150302	Wahirê		
150302	F	1940	Wahirê	503805	Wahirê	503203	Kbazi	Cas				
150304	F	1984	Kuzâ	150301	Kuzâ	150302	Wahirê	Sol				
150305	F	1989	Kuzâ	150301	Kuzâ	150302	Wahirê	Sol				
150306	M	1993	Kuzâ			190402	Kuzâ	Sol				
150307	F	1979	Wahirê	110101	Wahirê	70701	Krozake	Sep				
150308	M	1999	Kuzâ	150108	Kuzâ	150307	Wahirê	Sol				
150309	F	1997	Kuzâ	150108	Kuzâ	150307	Wahirê	Sol				
150401	M	1962	Kuzâ	502301	Kuzâ	502304	Krozake	Cas	150402	Krozake		
150402	F	1963	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Cas				
150403	M	1981	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150404	M	1984	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150405	F	1986	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150406	M	1988	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150407	M	1990	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150408	F	1992	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
150409	F	1994	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150410	F	1997	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
150411	M	1999	Kuzâ	150401	Kuzâ	150402	Krozake	Sol				
160101	M	1961	Krozake	501801	Krozake	400128	Regional	Cas	160102	Kuzâ		
160102	F	1945	Kuzâ	502301	Kuzâ	502302	Krozake	Cas				
160103	F	1987	Kbazi	240101	Krito	160102	Kuzâ	Sol				
160201	M	1923	Kuzâ	502301	Kuzâ	502302	Krozake	Vi				
160202	M	1957	Kuzâ					Cas	160203	Kuzâ		
160203	F	1975	Kuzâ	160201	Kuzâ	502303	Wahirê	Cas				
160204	F	1990	Kuzâ	160202	Kuzâ	160203	Kuzâ	Sol				
160205	F	1991	Kuzâ	160202	Kuzâ	160203	Kuzâ	Sol				
160206	F	1993	Krozake	160101	Kuzâ	160203	Kuzâ	Sol				
160301	M	1975	Kbazi	250701	Wahirê	250702	Krito	Cas	160302	Kuzâ		
160302	F	1977	Kuzâ	160201	Kuzâ	502303	Wahirê	Cas				
160303	F	1995	Kbazi	160301	Kbazi	160302	Kuzâ	Sol				
160304	F	1997	Kbazi	160301	Kbazi	160302	Kuzâ	Sol				
160305	F	1999	Kbazi	160301	Kbazi	160302	Kuzâ	Sol				
160401	M	1969	Wahirê	400105	Wahirê	160102	Kuzâ	Cas	160402	Krito		
160402	F	1974	Krito	210103	Krito	320112	Kbazi	Cas				
160403	M	1987	Wahirê	160401	Wahirê	160402	Krito	Sol				
160404	F	1989	Wahirê	160401	Wahirê	160402	Krito	Sol				
160405	F	1991	Wahirê	160401	Wahirê	160402	Krito	Sol				
160406	F	1994	Wahirê	160401	Wahirê	160402	Krito	Sol				
160408	M	1997	Wahirê	160401	Wahirê	160402	Krito	Sol				
170101	M	1954	Wahirê	504301	Wahirê	504004	Regional	Cas	170102	Krozake		
170102	F	1961	Krozake	170108	Krozake	160102	Kuzâ	Cas				
170103	M	1983	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Sol				
170104	M	1991	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Sol				
170105	F	1994	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Sol				
170106	F	1987	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Cas				
170107	M	1980	Kuzâ	160201	Kuzâ	504509	Wahirê	Cas	170106	Wahirê	FZDD	Avuncular2
170108	M	1932	Krozake	501501	Krozake	501502	Kuzâ	Vi				
170109	F	1989	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Sol				
170201	M	1967	Wahirê	504303	Wahirê	150102	Kuzâ	Cas	170202	Kuzâ	MMBSD	primo2
170202	F	1970	Kuzâ	160201	Kuzâ	502303	Wahirê	Cas				
170203	M	1988	Wahirê	170201	Wahirê	170202	Kuzâ	Sol				
170204	M	1990	Wahirê	170201	Wahirê	170202	Kuzâ	Sol				
170205	M	1993	Wahirê	170201	Wahirê	170202	Kuzâ	Sol				
170301	M	1977	Krito	210301	Kritó	210302	Wahirê	Cas	170302	Wahirê	FMBDD	primo2
170302	F	1979	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Krozake	Cas				
170303	M	1994	Krito	170301	Kritó	170302	Wahirê	Sol				
170304	M	1995	Krito	170301	Kritó	170302	Wahirê	Sol				
170305	M	1996	Krito	170301	Kritó	170302	Wahirê	Sol				
170306	F	1997	Krito	170301	Kritó	170302	Wahirê	Sol				
170308	F	1999	Krito	170301	Kritó	170302	Wahirê	Sol				
180101	F	1923	Krozake	501201	Krozake	501202	Kbazi	Vi				
180102	M	1950	Wahirê	503906	Wahirê	180101	Krozake	Sep				
180201	M	1930	Krozake	501201	Krozake	501202	Kbazi	Cas	180202	Kbazi		
180202	F	1947	Kbazi	501301	Kbazi	501302	Wahirê	Cas				
180203	F	1975	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Sol				
180204	M	1979	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Sol				
180205	M	1984	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Sol				
180206	F	1986	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Sol				
180207	F	1986	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Sol				
180208	M	1988	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
180209	M	1995	Wahirê	270501	Wahirê	180203	Krozake	Sol				
180301	M	1974	Wahirê	290301	Wahirê	290302	Kuzâ	Cas	180302	Krozake	FMFBSDD/FZDD	avunc2,primo3
180302	F	1968	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Cas				
180303	M	1986	Wahirê	341501	Wahirê	504702	Krozake	Sol				
180304	F	1997	Wahirê	180301	Wahirê	180302	Krozake	Sol				
180305	M	1998	Wahirê	180301	Wahirê	180302	Krozake	Sol				
180501	M	1969	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Cas	180502	Krozake	FFFBSSD/FZDD	avunc2,primo3
180502	F	1973	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
180503	F	1991	Krozake	180501	Krozake	180502	Krozake	Sol				
180504	F	1993	Krozake	180501	Krozake	180502	Krozake	Sol				
180505	F	1999	Krozake	180501	Krozake	180502	Krozake	Sol				
180601	M	1975	Krozake	180201	Krozake	180202	Kbazi	Cas	180602	Krozake	FFFBSSD/FZDD	avunc2,primo3
180602	F	1976	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
180603	F	1993	Krozake	180601	Krozake	180602	Krozake	Sol				
180604	F	1994	Krozake	180601	Krozake	180602	Krozake	Sol				
180605	F	1994	Krozake	180601	Krozake	180602	Krozake	Sol				
190201	M	1922	Krozake	501203	Krozake		Wahirê	Cas	190202	Krozake		
190202	F	1962	Krozake	502602	Krozake	400109		Cas				
190203	M	1995	Krozake	341604	Krozake	350103	Krozake	Sol				
190301	M	1979	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Krozake	Cas	190302	Krozake	FMFBSSD	primo3
190302	F	1982	Krozake	190201	Krozake	504304	Krozake	Cas				
190303	M	1998	Kuzâ	190301	Kuzâ	190302	Krozake	Sol				
190401	M	1969	Wahirê		Regional		Regional	Cas	190402	Kuzâ		
190402	F	1975	Kuzâ	150301	Kuzâ	504304	Krozake	Cas				
190403	F	1994	Wahirê	190401	Wahirê	190402	Kuzâ	Sol				
190404	M	1996	Wahirê	190401	Wahirê	190402	Kuzâ	Sol				
190405	F	1999	Wahirê	190401	Wahirê	190402	Kuzâ	Sol				
200101	M	1968	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Cas	200102	Wahirê		
200102	F	1984	Wahirê	170201	Wahirê	170202	Kuzâ	Cas				
200103	F	1986	Krozake	200101	Krozake	504205	Kbazi	Sol				
200104	F	1988	Krozake	200101	Krozake	504205	Kbazi	Sol				
200105	F	1994	Krozake	200101	Krozake	504205	Kbazi	Sol				
200106	M	1997	Krozake	200101	Krozake	200102	Wahirê	Sol				
200107	M	1999	Krozake	200101	Krozake	200102	Wahirê	Sol				
200201	M	1977	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Cas	200202	Krozake	FBD	primo1
200202	F	1977	Krozake	310501	Krozake	150102	Kbazi	Cas				
200302	F	1938	Kbazi	503603	Kbazi	503604	Krozake	Cas				
200303	F	1984	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Sol				
200304	F	1984	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Sol				
200305	F	1987	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Sol				
200401	M	1978	Kbazi	502503	Kbazi	260303	Kbazi	Cas	200402	Krozake	FFBDD	primo2
200402	F	1980	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Cas				
200403	M	1995	Kbazi	200401	Kbazi	200402	Krozake	Sol				
200404	M	1997	Kbazi	200401	Kbazi	200402	Krozake	Sol				
200405	F	1999	Kbazi	200401	Kbazi	200402	Krozake	Sol				
200501	M	1968	Kuzâ	502301	Kuzâ	140601	Krozake	Cas	200502	Krozake		
200502	F	1971	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Cas				
200503	M	1985	Kuzâ	200501	Kuzâ	200502	Krozake	Sol				
200504	M	1986	Kuzâ	200501	Kuzâ	200502	Krozake	Sol				
200505	F	1988	Kuzâ	200501	Kuzâ	200502	Krozake	Sol				
200506	M	1991	Kuzâ	200501	Kuzâ	200502	Krozake	Sol				
200507	M	1991	Kuzâ	200501	Kuzâ	200502	Krozake	Sol				
200508	F	1995	Kuzâ	200501	Kuzâ	200502	Krozake	Sol				
200601	M	1974	Kuzâ	400118	Krikati	150302	Wahirê	Cas	200602	Krozake		
200602	F	1974	Krozake	90201	Krozake	200302	Kbazi	Cas				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
200603	M	1985	Kbazi	220101	Kbazi	220102	Wahirê	Sol				
200604	M	1998	Kuzâ	200601	Kuzâ	200602	Krozake	Sol				
210101	M	1912	Krito	501401	Kritó	501402	Krozake	Cas	210102	Krozake	MFBSD	primo2
210102	F	1935	Krozake	501501	Krozake	501502	Kuzâ	Cas				
210103	M	1951	Krito	210101	Kritó	210102	Krozake	Cas	210104	Kuzâ	MMBSD	primo2
210104	F	1968	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Krozake	Cas				
210105	F	1987	Krito	210103	Kritó	210104	Kuzâ	Sol				
210106	M	1994	Krito	210103	Kritó	210104	Kuzâ	Sol				
210201	M	1964	Krito	210101	Kritó	210102	Krozake	Cas	210202	Kuzâ	MMBD	amital2
210202	F	1976	Kuzâ	502301	Kuzâ	140601	Krozake	Cas				
210203	F	1991	Krito	210201	Kritó	210202	Kuzâ	Sol				
210204	F	1993	Krito	210201	Kritó	210202	Kuzâ	Sol				
210205	F	1994	Krito	210201	Kritó	210202	Kuzâ	Sol				
210206	M	1997	Krito	210201	Kritó	210202	Kuzâ	Sol				
210301	M	1955	Krito	210101	Kritó	210102	Krozake	Cas	210302	Wahirê		
210302	F	1959	Wahirê	290301	Wahirê	200302	Kbazi	Cas				
210303	M	1981	Krito	210301	Kritó	210302	Wahirê	Sol				
210304	M	1980	Krito	210301	Kritó	210302	Wahirê	Sol				
210305	M	1985	Krito	210301	Kritó	210302	Wahirê	Sol				
210306	M	1987	Krito	210301	Krito	210302	Wahirê	Sol				
210307	F	1991	Krito	210301	Krito	210302	Wahirê	Sol				
210308	F	1992	Krito	210301	Krito	210302	Wahirê	Sol				
210309	M	1994	Krito	210301	Krito	210302	Wahirê	Sol				
210310	M	1997	Krito	210301	Krito	210302	Wahirê	Sol				
210401	M	1977	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Wahirê	Cas	210402	Kuzâ		
210402	F	1982	Kuzâ	210301	Kuzâ	210302	Krozake	Cas				
210403	M	1997	Wahirê	210401	Wahirê	210402	Kuzâ	Sol				
210404	M	1999	Wahirê	210401	Wahirê	210402	Kuzâ	Sol				
210501	M	1961	Krito	210101	Krito	210102	Krozake	Cas	210502	Wahirê		
210502	F	1968	Wahirê	300305	Wahirê	400127	Krikati	Cas				
210503	F	1984	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Sol				
210504	F	1985	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Cas				
210505	F	1987	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Sol				
210506	F	1989	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Sol				
210507	F	1991	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Sol				
210508	F	1994	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Sol				
210509	F	1996	Krito	210501	Krito	210502	Wahirê	Sol				
210510	M	1999	Wahirê	210511	Krozake	210504	Krito	Sol				
210511	M	1970	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Krozake	Cas	210504	Krito		
220101	M	1971	Kuzâ	41001	Kuzâ	150302	Wahirê	Cas	220102	Wahirê		
220102	F	1973	Wahirê	501901	Wahirê	341901	Krozake	Cas				
220103	M	1985	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
220104	F	1987	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
220105	M	1989	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
220106	F	1992	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
220107	M	1995	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
220108	M	1996	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
220109	M	1999	Kuzâ	220101	Kuzâ	220102	Krozake	Sol				
230101	M	1967	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Cas	230102	Kbazi		
230102	F	1975	Kbazi	400148	Kbazi	51010	Wahirê	Cas				
230103	M	1987	Wahirê	230101	Wahirê	230102	Kbazi	Sol				
230104	M	1994	Wahirê	230101	Wahirê	230102	Kbazi	Sol				
230201	M	1969	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Cas	230202	Krito	FBDD	Avuncular2
230202	F	1973	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Cas				
230203	M	1988	Wahirê	230201	Wahirê	230202	Krito	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
230204	F	1991	Wahirê	230201	Wahirê	230202	Krito	Sol				
230205	F	1993	Wahirê	230201	Wahirê	230202	Krito	Sol				
230206	F	1999	Wahirê	230201	Wahirê	230202	Krito	Sol				
230301	F	1964	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Sep				
230303	M	1986	Kbazi	400166		230301	Wahirê	Sol				
230304	F	1988	Kbazi	400166		230301	Wahirê	Sol				
230305	M	1995	Wahirê			230301	Wahirê	Sol				
230306	M	1998	Wahirê			230301	Wahirê	Sol				
230401	F	1936	Kbazi	502803	Kbazi	230408	Krozake	Vi				
230402	M	1974	Kbazi	61501	Krito	61502	Wahirê	Cas	230403	Wahirê	MFBSD	primo2
230403	F	1983	Wahirê	230101	Wahirê	52202	Kbazi	Cas				
230404	M	1984	Wahirê	230101	Wahirê	52202	Kbazi	Sol				
230405	F	1997	Wahirê	400146	Wahirê	400147	Kbazi	Sol				
230406	M	1979	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Sol				
230407	M	1999	Kbazi	230402	Kbazi	230403	Wahirê	Sol				
230408	F	1917	Krozake	501801	Krozake	501802	Kbazi	Vi				
230501	M	1974	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Cas	230502	Kbazi	MMBSDD	Avuncular3
230502	F	1981	Kbazi	51301	Kbazi	51302	Wahirê	Cas				
230503	F	1995	Wahirê	230501	Wahirê	230502	Kbazi	Sol				
230504	M	1997	Wahirê	230501	Wahirê	230502	Kbazi	Sol				
230505	M	1999	Wahirê	230501	Wahirê	230502	Kbazi	Sol				
230601	F	1954	Wahirê	503303	Wahirê	230401	Kbazi	Vi				
230602	M	1987	Kbazi	504104	Kbazi	230601	Wahirê	Sol				
230603	M	1991	Kbazi	504104	Kbazi	230601	Wahirê	Sol				
230604	M	1992	Kbazi	504104	Kbazi	230601	Wahirê	Sol				
230701	M	1935	Wahirê	501901	Wahirê	503302	Krito	Cas	230702	Kbazi		
230702	F	1928	Kbazi	502803	Kbazi	230408	Wahirê	Cas				
230801	M	1963	Krito	503304	Krito	250301	Wahirê	Cas	230802	Wahirê		
230802	F	1967	Wahirê	230701	Wahirê	504402	Kuzâ	Cas				
230803	M	1986	Krito	230801	Krito	230802	Wahirê	Sol				
240101	M	1969	Krito	504105	Krito	504409		Cas	240102	Krozake		
240102	F	1970	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
240103	M	1986	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240104	F	1988	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240105	M	1991	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240106	M	1993	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240107	F	1995	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240108	F	1996	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240109	M	1999	Krito	240101	Krito	240102	Krozake	Sol				
240110	F	1899	Kbazi	504209	Kbazi	504210	Kbazi	Vi				
250101	M	1950	Wahirê	503705	Wahirê	250601	Kbazi	Cas	250102	Krito		
250102	F	1978	Krito	400167	Krito	250301	Wahirê	Cas				
250103	F	1974	Wahirê	503705	Wahirê	61703	Kbazi	Cas				
250104	M	1983	Krito	61501	Krito	61502	Wahirê	Cas	250103	Wahirê	MFBD	amital2
250105	M	1995	Wahirê	250101	Wahirê	250102	Krito	Sol				
250106	M	1998	Wahirê	250101	Wahirê	250102	Krito	Sol				
250201	M	1950	Krempre	504208	Wahirê	250601	Kbazi	Cas	250202	Krito		
250202	F	1967	Krito	503304	Krito	250301	Wahirê	Cas				
250203	M	1981	Krempre	250201	Wahirê	250202	Siptato	Cas				
250204	F	1979	Wahirê	42401	Wahirê	42402	Krito	Cas				
250205	F	1987	Krempre	250201	Krempre	250202	Krito	Sol				
250206	M	1985	Krempre	250201	Krempre	250202	Krito	Sol				
250207	M	1989	Krempre	250201	Krempre	250202	Krito	Sol				
250208	M	1995	Krempre	250201	Krempre	250202	Krito	Sol				
250209	M	1993	Krempre	250201	Krempre	250202	Krito	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
250301	F	1934	Wahirê	500304	Wahirê	503107		Vi				
250401	M	1970	Krozake	503303	Krozake	230401	Kbazi	Cas	250402	Kbazi		
250402	F	1976	Kbazi	62201	Kbazi	250301	Wahirê	Cas				
250403	F	1989	Krozake	250401	Krozake	250402	Kbazi	Sol				
250404	M	1991	Krozake	250401	Krozake	250402	Kbazi	Sol				
250405	M	1992	Krozake	250401	Krozake	250402	Kbazi	Sol				
250406	M	1995	Krozake	250401	Krozake	250402	Kbazi	Sol				
250407	F	1998	Krozake	250401	Krozake	250402	Kbazi	Sol				
250501	M	1979	Kbazi	504104	Kbazi	230601	Wahirê	Cas	250502	Wahirê	MMZSD	primo2
250502	F	1984	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Cas				
250601	F	1934	Kbazi	502803	Kbazi	230408	Krozake	Vi				
250602	M	1987	Wahirê	62901	Wahirê	400110	Kbazi	Sol				
250701	M	1959	Wahirê	504208	Wahirê	250601	Kbazi	Cas	250702	Krito		
250702	F	1960	Krito	503304	Krito	250301	Wahirê	Cas				
250703	F	1985	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Cas				
250704	M	1979	Krito	400168	Regional	400169		Cas	250703	Wahirê		
250705	F	1986	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Sol				
250706	F	1989	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Sol				
250707	M	1991	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Sol				
250708	M	1993	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Sol				
250709	M	1997	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Sol				
250710	M	1997	Wahirê	250701	Wahirê	250702	Krito	Sol				
260101	M	1946	Wahirê	501601	Wahirê	370110	Wahirê	Cas	260102	Kuzâ		
260102	F	1953	Kuzâ	502301	Kuzâ	502304	Krozake	Cas				
260103	F	1986	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Sol				
260104	M	1982	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Sol				
260105	F	1989	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Sol				
260106	F	1990	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Sol				
260107	F	1995	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Sol				
260201	M	1974	Krito	210301	Krito	210302	Wahirê	Cas	260202	Wahirê		
260202	F	1980	Wahirê	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Cas				
260203	F	1989	Krito	260201	Krito	260402	Kuzâ	Sol				
260204	F	1992	Krito	260201	Krito	260202	Wahirê	Sol				
260205	F	1994	Krito	260201	Krito	260202	Wahirê	Sol				
260206	F	1996	Krito	260201	Krito	260202	Wahirê	Sol				
260207	M	1998	Krito	260201	Krito	260202	Wahirê	Sol				
260301	M	1981	Kbazi	502503	Kbazi	260303	Kbazi	Cas	260302	Krozake		
260302	F	1984	Krozake	260101	Wahirê	260102	Kuzâ	Cas				
260303	F	1948	Kbazi	502502	Kraho	140101	Krozake	Vi				
260304	F	1987	Kbazi	502503	Kbazi	260303	Kbazi	Sol				
260305	F	1978	Kbazi	502503	Kbazi	260303	Kbazi	Sep				
260306	F	1993	Wahirê	130703	Wahirê	260305	Kbazi	Sol				
260307	M	1997	Kbazi	260301	Kbazi	260302	Krozake	Sol				
260308	M	1983	Kbazi	502503	Kbazi	260303	Kbazi	Sol				
260401	M	1973	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Wahirê	Cas	260402	Kbazi	FZSD	Avuncular2
260402	F	1976	Kbazi	150101	Kbazi	150102	Kbazi	Cas				
260403	F	1993	Wahirê	260401	Wahirê	260402	Kuzâ	Sol				
260404	M	1995	Wahirê	260401	Wahirê	260402	Kuzâ	Sol				
260405	M	1996	Wahirê	260401	Wahirê	260402	Kuzâ	Sol				
260406	M	1999	Wahirê	260401	Wahirê	260402	Kuzâ	Sol				
260501	M	1969	Wahirê	504303	Wahirê	150102	Kbazi	Cas	260502	Wahirê		
260502	F	1965	Wahirê	504206	Wahirê	260303	Kbazi	Cas				
260503	F	1985	Wahirê	260501	Wahirê	260502	Wahirê	Sol				
260504	M	1987	Wahirê	260501	Wahirê	260502	Wahirê	Sol				
260505	F	1991	Wahirê	260501	Wahirê	260502	Wahirê	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
260506	F	1995	Wahirê	260501	Wahirê	260502	Wahirê	Sol				
260507	M	1996	Wahirê	260501	Wahirê	260502	Wahirê	Sol				
260508	M	1998	Wahirê	260501	Wahirê	260502	Wahirê	Sol				
260601	M	1961	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas	260602	Krozake		
260602	F	1961	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
260603	M	1980	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260604	M	1982	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260605	M	1984	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260606	M	1986	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260607	F	1988	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260608	M	1990	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260609	F	1993	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260610	M	1996	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
260611	F	1998	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
270101	M	1934	Wahirê	502901	Wahirê	502902	Kuzâ	Cas	270102	Krito		
270102	F	1934	Krito	504106	Krito	502904	Wahirê	Cas				
270103	F	1985	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kuzâ	Sol				
270104	M	1981	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kuzâ	Cas	270107	Wahirê	FFBSD	primo2
270106	M	1992	Wahirê	52901	Wahirê		Kuzâ	Sol				
270107	F	1984	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Cas				
270201	M	1975	Wahirê	170101	Wahirê	170102	Wahirê	Cas	270202	Wahirê		
270202	F	1975	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kuzâ	Cas				
270203	F	1992	Wahirê	270201	Wahirê	270202	Wahirê	Sol				
270204	M	1995	Wahirê	270201	Wahirê	270202	Wahirê	Sol				
270205	M	1998	Wahirê	270201	Wahirê	270202	Wahirê	Sol				
270301	F	1944	Wahirê	502901	Wahirê	502902	Kuzâ	Sep				
270302	F	1996	Kuzâ					Sol				
270401	M	1959	Wahirê	501403	Wahirê	504402	Kuzâ	Cas				
270402	F	1962	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kuzâ	Cas				
270403	M	1981	Wahirê	90401	Wahirê	52603	Wahirê	Cas	270404	Wahirê	MBDD	Avuncular2
270404	F	1983	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Cas				
270405	M	1979	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270406	M	1981	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270407	F	1985	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270408	M	1988	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270409	F	1991	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270410	M	1993	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270411	F	1996	Wahirê	270401	Wahirê	270402	Wahirê	Sol				
270412	F	1999	Wahirê	270403	Wahirê	270404	Wahirê	Sol				
270501	M	1968	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kuzâ	Cas	270502	Wahirê		
270502	F	1969	Wahirê	501403	Wahirê	52001	Kuzâ	Cas				
270503	M	1996	Wahirê	270501	Wahirê	270502	Wahirê	Sol				
270504	M	1998	Wahirê	270501	Wahirê	270502	Wahirê	Sol				
270601	F	1974	Wahirê	270101	Wahirê	270102	Kuzâ	Sep				
270602	M	1996	Wahirê	400170		270601	Wahirê	Sol				
270603	M	1998	Wahirê			270601	Wahirê	Sol				
270701	M	1933	Wahirê	500301	Wahirê	500302	Kbazi	Cas	270702	Wahirê		
270702	F	1949	Wahirê	500401	Wahirê	52001	Kuzâ	Cas				
270703	F	1980	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Sol				
270704	F	1987	Wahirê	270701	Wahirê	270702	Wahirê	Sol				
280101	F	1930	Kuzâ	502301	Kuzâ	502302	Wahirê	Vi				
280102	F	1994	Wahirê	281001	Wahirê	281002	Wahirê	Sol				
280201	M	1977	Wahirê	40101	Wahirê	40102	Krozake	Cas	280202	Wahirê		
280202	F	1982	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Cas				
280301	M	1955	Krito	504105	Krito	504503	Krozake	Cas	280302	Wahirê		

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
280302	F	1976	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Cas				
280303	F	1989	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280304	F	1991	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280305	M	1993	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280306	M	1995	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280307	F	1997	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280308	F	1997	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280309	F	1999	Kuzâ	280301	Krito	280302	Krozake	Sol				
280310	F	1989	Kuzâ	280301	Krito	340602	Krozake	Sol				
280401	M	1977	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Cas	280402	Krito		
280402	F	1982	Krito	280301	Krito	340602	Krozake	Cas				
280403	M	1995	Wahirê	280401	Wahirê	280402	Krito	Sol				
280404	M	1997	Wahirê	280401	Wahirê	280402	Krito	Sol				
280405	F	1999	Wahirê	280401	Wahirê	280402	Krito	Sol				
280501	M	1964	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Cas	280502	Krozake		
280502	F	1979	Krozake	400124	Regional	400125	Krozake	Cas				
280503	F	1990	Wahirê	280501	Wahirê	280502	Krozake	Sol				
280504	M	1992	Wahirê	280501	Wahirê	280502	Krozake	Sol				
280505	M	1994	Wahirê	280501	Wahirê	280502	Krozake	Sol				
280506	M	1995	Wahirê	280501	Wahirê	280502	Krozake	Sol				
280507	M	1999	Wahirê	280501	Wahirê	280502	Krozake	Sol				
280601	M	1976	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Cas	280602	Wahirê		
280602	F	1982	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Cas				
280603	F	1997	Kbazi	280601	Kbazi	280602	Wahirê	Sol				
280604	M	1999	Kbazi	280601	Kbazi	280602	Wahirê	Sol				
280701	M	1944	Wahirê	501901	Wahirê	503302	Krito	Cas	280702	Kbazi		
280702	F	1946	Kbazi	503603	Kbazi	503604	Wahirê	Cas				
280703	M	1987	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Sol				
280704	F	1974	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Kbazi	Sol				
280705	F	1997	Kbazi	280601	Kbazi	280602	Wahirê	Sol				
280801	M	1965	Wahirê	400105	Regional	280101	Kuzâ	Cas	280802	Wahirê		
280802	F	1967	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Wahirê	Cas				
280803	F	1984	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
280804	M	1990	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
280806	F	1994	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
280807	F	1996	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
280808	M	1998	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
280809	M	1999	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
280901	M	1963	Wahirê	230701	Wahirê	400178	Kbazi	Cas	280902	Kbazi		
280902	F	1971	Kbazi	51201	Kbazi	30102	Wahirê	Cas				
280903	M	1983	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280904	M	1986	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280905	F	1988	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280906	M	1990	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280907	M	1993	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280908	F	1995	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280909	F	1997	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
280910	F	1999	Wahirê	280901	Wahirê	280902	Kbazi	Sol				
281001	M	1975	Wahirê	280701	Wahirê	280702	Krito	Cas	281002	Wahirê		
281002	F	1975	Wahirê	180102	Wahirê	280101	Kuzâ	Cas				
281003	F	1992	Wahirê	281001	Wahirê	281002	Wahirê	Sol				
281004	F	1993	Wahirê	281001	Wahirê	281002	Wahirê	Sol				
281005	F	1995	Wahirê	281001	Wahirê	281002	Wahirê	Sol				
281006	F	1996	Wahirê	281001	Wahirê	281002	Wahirê	Sol				
281007	F	1999	Wahirê	281001	Wahirê	281002	Wahirê	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
290101	M	1936	Kbazi	502803	Kbazi	230408	Krozake	Cas	290102	Krozake		
290102	F	1967	Krozake		Regional			Cas				
290103	F	1980	Kbazi	290101	Kbazi	290102	Krozake	Cas				
290104	F	1984	Kbazi	290101	Kbazi	290102	Krozake	Sol				
290105	M	1990	Kbazi	290101	Kbazi	290102	Krozake	Sol				
290106	F	1994	Kbazi	290101	Kbazi	290102	Krozake	Sol				
290107	F	1996	Kbazi	290101	Kbazi	290102	Krozake	Sol				
290108	F	1999	Kbazi	290101	Kbazi	290102	Krozake	Sol				
290109	M	1984	Wahirê	504101	Regional	291001	Kbazi	Cas	290103	Kbazi		
290110	M	1996	Kbazi	400171	Apinajé	290103	Kbazi	Sol				
290201	M	1929	Kuzâ	502202	Kuzâ	502203	Kuzâ	Vi				
290301	M	1933	Wahirê	502805	Wahirê	502806	Kbazi	Cas	290302	Kuzâ		
290302	F	1927	Kuzâ	502202	Kuzâ	503107	Wahirê	Cas				
290303	F	1985	Wahirê	290401	Wahirê	400117		Sol				
290304	F	1988	Kbazi	290701		290702	Krozake	Sol				
290305	M	1986	Wahirê	290401	Wahirê	400117		Sol				
290306	M	1991	Wahirê		Wahirê	30104	Kuzâ	Sol				
290401	M	1961	Wahirê	290301	Wahirê	290302	Kuzâ	Cas	290402	Wahirê	FZDSD	Neta
290402	F	1974	Wahirê	130601	Wahirê	20303	Kuzâ	Cas				
290403	M	1989	Wahirê	290401	Wahirê	290402	Wahirê	Sol				
290404	M	1990	Wahirê	290401	Wahirê	290402	Wahirê	Sol				
290405	F	1995	Wahirê	290401	Wahirê	290402	Wahirê	Sol				
290406	M	1997	Wahirê	290401	Wahirê	290402	Wahirê	Sol				
290501	M	1960	Kbazi	501301	Kbazi	501302	Krozake	Cas	290502	Wahirê	MBD	primo1, amital
290502	F	1968	Wahirê	290301	Wahirê	290302	Kuzâ	Cas				
290503	F	1998	Kbazi	290501	Kbazi	290502	Wahirê	Sol				
290701	M	1963	Kbazi		Regional		Regional	Cas	290702	Wahirê		
290702	F	1969	Wahirê	290301	Wahirê	290302	Kuzâ	Cas				
290703	F	1986	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290704	F	1989	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290705	F	1992	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290706	M	1995	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290707	M	1996	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290708	M	1998	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290709	F	1988	Kbazi	290701	Kbazi	290702	Krozake	Sol				
290801	M	1970	Wahirê	290301	Wahirê	290302	Kuzâ	Cas	290802	Kbazi	FZD	primo1
290802	F	1973	Kbazi	504201	Kbazi	290902	Wahirê	Cas				
290803	F	1993	Krozake	290801	Krozake	290802	Kbazi	Sol				
290804	M	1996	Krozake	290801	Krozake	290802	Kbazi	Sol				
290805	M	1972	Wahirê	61401	Wahirê	61403	Krito	Cas	290806	Kbazi		
290806	F	1974	Kbazi	504201	Kbazi	290902	Krozake	Cas				
290807	F	1989	Kbazi	62001	Kbazi	61602	Krozake	Sol				
290808	M	1997	Krozake	290805	Krozake	290806	Kbazi	Sol				
290809	F	1999	Krozake	290805	Krozake	290806	Kbazi	Sol				
290810	F	1999	Krozake	290801	Krozake	290802	Kbazi	Sol				
290901	M	1949	Krozake	400172	Kraho	400173		Cas	290902	Wahirê		
290902	F	1939	Wahirê	502805	Wahirê	502806	Kbazi	Cas				
290903	M	1987	Kbazi	62001	Kbazi	61602	Wahirê	Sol				
290904	F	1990	Krozake	290805	Krozake	290806	Kbazi	Sol				
290905	F	1991	Krozake	290805	Krozake	290806	Kbazi	Sol				
290906	M	1993	Krozake	290805	Krozake	290806	Kbazi	Sol				
291001	F	1947	Kbazi	504301	Wahirê	504004	Regional	Vi				
291002	M	1983	Wahirê	504101	Regional	291001	Kbazi	Sol				
291004	M	1985	Wahirê	504101	Regional	291001	Kbazi	Sol				
300101	M	1970	Wahirê	230701	Wahirê	504402	Kuzâ	Cas	300102	Krito	FZD	primo1

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
300102	F	1981	Krito	300305	Wahirê	300306	Wahirê	Cas				
300103	F	1994	Wahirê	300101	Wahirê	300102	Krito	Sol				
300104	F	1996	Wahirê	300101	Wahirê	300102	Krito	Sol				
300105	F	1999	Wahirê	300101	Wahirê	300102	Krito	Sol				
300201	M	1978	Wahirê	130701	Krempre	130702	Kbazi	Cas	300202	Krozake		
300202	F	1977	Krozake			300306	Wahirê	Cas				
300203	M	1997	Wahirê	300201	Wahirê	300202	Krozake	Sol				
300204	F	1995	Wahirê	300201	Wahirê	300202	Krozake	Sol				
300205	F	1999	Wahirê	300201	Wahirê	300202	Krozake	Sol				
300301	M	1934	Wahirê	503101	Wahirê	503102		Sep				
300302	M	1991	Wahirê	300301	Wahirê	300202	Krozake	Sol				
300303	F	1988	Wahirê	300301	Wahirê	300202	Krozake	Sol				
300304	M	1992	Wahirê	300301	Wahirê	300202	Krozake	Sol				
300305	M	1937	Wahirê	503101	Wahirê	503102		Cas	300306	Wahirê		
300306	F	1941	Wahirê	501901	Wahirê	503302	Krito	Cas				
300307	M	1978	Krozake	503103	Krozake	300306	Wahirê	Sep				
300308	F	1972	Krozake	503103	Krozake	300306	Wahirê	Sep				
300309	M	1989	Wahirê	400119	Regional	300308	Krozake	Sol				
300310	M	1992	Wahirê	300201	Wahirê	300308	Krozake	Sol				
300311	M	1994	Wahirê	400119	Regional	300308	Krozake	Sol				
300312	F	1996		400119	Regional	300308	Krozake	Sol				
300401	M	1973	Regional					Cas	300402	Krozake		
300402	F	1980	Krozake	503103	Krozake	300306	Wahirê	Cas				
300403	M	1995	Krozake	300307	Krozake	30104	Kuzâ	Sol				
300501	M	1973	Krito	502202	Krito	502203	Wahirê	Cas	300502	Krozake		
300502	F	1969	Krozake	503103	Krozake	300306	Wahirê	Cas				
300503	M	1986	Krito	61601	Kbazi	300502	Wahirê	Sol				
300504	F	1990	Krito	61601	Kbazi	300502	Wahirê	Sol				
300601	M	1970	Krozake	503103	Krozake	300306	Wahirê	Cas	300602	Kbazi		
300602	F	1979	Kbazi	120101	Kbazi	120102	Krozake	Cas				
300603	M	1992	Krozake	300601	Krozake	300602	Kbazi	Sol				
300604	M	1997	Krozake	300601	Krozake	300602	Kbazi	Sol				
310101	M	1961	Krozake	90201	Krozake	140101	Krozake	Cas	310102	Krozake	FFFBSSD	primo3
310102	F	1975	Krozake	190201	Krozake	503605	Krozake	Cas				
310103	F	1989	Krozake	310101	Krozake	310102	Krozake	Sol				
310201	M	1974	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Kuzâ	Cas	310202	Regional		
310202	F	1970	Regional		Regional		Regional	Cas				
310203	F	1999	Wahirê	310201	Wahirê	310202	Regional	Sol				
310302	F	1955	Kbazi	504104	Kbazi	50801	Regional	Cas				
310303	M	1982	Wahirê	51601	Wahirê	310302	Kbazi	Cas				
310304	F	1984	Wahirê	51601	Wahirê	310302	Kbazi	Sol				
310305	F	1987	Wahirê	51601	Wahirê	310302	Kbazi	Sol				
310306	M	1992	Wahirê	51601	Wahirê	310302	Kbazi	Sol				
310307	F	1987	Kbazi	400154	Xavante	400174	Kbazi	Sol				
310308	M	1989	Kbazi	70501	Kbazi	100902	Wahirê	Sol				
310309	M	1996	Wahirê	400113	Wahirê	51003	Kbazi	Sol				
310401	M	1964	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas	310402	Kbazi		
310402	F	1972	Kbazi	340901	Kbazi	340902	Wahirê	Cas				
310403	F	1984	Krozake	310401	Krozake	310402	Kbazi	Sol				
310404	F	1987	Krozake	310401	Krozake	310402	Kbazi	Sol				
310405	F	1991	Krozake	310401	Krozake	310402	Kbazi	Sol				
310406	M	1993	Krozake	310401	Krozake	310402	Kbazi	Sol				
310407	M	1995	Krozake	310401	Krozake	310402	Kbazi	Sol				
310408	F	1997	Krozake	310401	Krozake	310402	Kbazi	Sol				
310501	M	1943	Krozake	500901	Krozake	140301	Regional	Cas	310502	Wahirê		

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
310502	F	1972	Wahirê	260101	Wahirê	504302	Kuzâ	Cas				
310503	M	1979	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Sol				
310504	M	1985	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Sol				
310505	M	1988	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Sol				
310506	M	1990	Wahirê	310501	Krozake	310502	Wahirê	Sol				
310507	F	1992	Krozake	310501	Krozake	310502	Wahirê	Sol				
310508	F	1994	Krozake	310501	Krozake	310502	Wahirê	Sol				
310509	M	1996	Krozake	310501	Krozake	310502	Wahirê	Sol				
310510	F	1997	Krozake	310501	Krozake	310502	Wahirê	Sol				
310511	F	1998	Krozake	310501	Krozake	310502	Wahirê	Sol				
310512	F	1978	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Sep				
310513	M	1972	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas				
310514	M	1976	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Sol				
310701	M	1980	Kbazi	260601	Kbazi	260602	Krozake	Sol				
310901	M	1974	Wahirê	51601	Wahirê	310302	Kbazi	Cas	310902	Regional		
310902	F	1974	Regional		Regional		Regional	Cas				
310904	M	1996	Wahirê	310901	Wahirê	310902	Regional	Sol				
310905	F	1997	Wahirê	310901	Wahirê	310902	Regional	Sol				
311001	M	1945	Wahirê	502901	Wahirê	502902	Kuzâ	Cas	311002	Regional		
311002	F	1957	Regional					Cas				
311004	M	1984	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Regional	Sol				
311005	F	1987	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Regional	Sol				
311006	M	1989	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Regional	Sol				
311007	F	1994	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Regional	Sol				
311008	M	1995	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Regional	Sol				
311009	F	1999	Wahirê	311001	Wahirê	311002	Regional	Sol				
311010	M	1995	Wahirê					Sol				
311101	F	1980	Kuzâ	90601	Krito	90306	Wahirê	Sol				
311102	F	1983	Kuzâ	90601	Krito	90306	Wahirê	Sol				
311103	F	1985	Krozake	90201	Krozake	90202	Wahirê	Sol				
311104	F	1987	Krito	90601	Krito	90602	Wahirê	Sol				
311201	M	1983	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
311202	M	1988	Wahirê	280801	Wahirê	280802	Wahirê	Sol				
311301	F	1950	Kuzâ	501701	Kuzâ	340208	Kbazi	Cas				
311302	M	1930	Kbazi	210101	Krito	503602	Wahirê	Cas	311301	Kuzâ	FMFBDDD	primo3
311303	M	1983	Kbazi	311302	Kbazi	311301	Kuzâ	Sol				
311304	M	1984	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
311305	F	1987	Kbazi	130101	Kbazi	100502	Wahirê	Sol				
311401	M	1968	Krozake	310501	Krozake	503905	Wahirê	Cas	311402	Kuzâ	FFZDD/MMMZD	primo2, neto
311402	F	1969	Kuzâ	501701	Kuzâ	340208	Kuzâ	Cas				
311403	M	1987	Krozake	311401	Krozake	311402	Kuzâ	Sol				
311404	M	1989	Krozake	311401	Krozake	311402	Kuzâ	Sol				
311405	F	1992	Krozake	311401	Krozake	311402	Kuzâ	Sol				
311406	F	1996	Krozake	311401	Krozake	311402	Kuzâ	Sol				
311501	M	1960	Regional		Regional		Regional	Cas	311502	Krozake		
311502	F	1958	Krozake	41201	Krozake	41202	Kuzâ	Cas				
311503	F	1984	Krozake	311501	Regional	311502	Krozake	Sol				
311504	M	1985	Krozake	311501	Regional	311502	Krozake	Sol				
311505	M	1988	Krozake	311501	Regional	311502	Krozake	Sol				
311506	M	1991	Krozake	311501	Regional	311502	Krozake	Sol				
311601	F	1970	Wahirê	51601	Wahirê	310302	Kbazi	Cas				
311602	M	1992	Wahirê	400133	Regional	311601	Wahirê	Sol				
311603	M	1995	Wahirê	400133	Regional	311601	Wahirê	Sol				
311607	M	1995	Wahirê	400133	Regional	311601	Wahirê	Sol				
311701	F	1968	Kuzâ	40401	Kuzâ	40402	Krozake	Cas				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
311702	M	1948	Wahirê	500304	Wahirê	500303	Kuzâ	Cas	311701	Kuzâ	MBSD	Avuncular2
311703	M	1980	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311704	M	1982	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311705	M	1983	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311706	M	1986	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311707	F	1987	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311708	F	1988	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311709	M	1992	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311710	M	1993	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311711	M	1997	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311712	M	1999	Wahirê	311702	Wahirê	311701	Kuzâ	Sol				
311801	F	1971	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Sep				
311802	F	1972	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Sol				
311803	M	1976	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Sol				
311804	F	1978	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Sep				
311805	M	1980	Wahirê	400107	Regional	52002	Wahirê	Sol				
311806	M	1994						Sol				
311807	M	1995						Sol				
311808	M	1997						Sol				
312401	M	1999	Wahirê	90401	Wahirê	52603	Wahirê	Sol				
320101	M	1963	Wahirê	504206	Wahirê	200302	Kbazi	Cas	320102	Kbazi		
320102	F	1964	Kbazi	503506	Kbazi	320204	Kuzâ	Cas				
320103	M	1979	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320104	F	1982	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Cas				
320105	M	1986	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320106	M	1988	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320107	F	1989	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320108	M	1992	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320109	M	1993	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320110	M	1998	Wahirê	320101	Wahirê	320102	Kuzâ	Sol				
320111	M	1969	Wahirê	504207	Wahirê	370309	Kbazi	Cas	320112	Kbazi		
320112	F	1955	Kbazi	502605	Kbazi	341402	Wahirê	Cas				
320113	F	1995	Wahirê	320111	Wahirê	320112	Kbazi	Sol				
320114	M	1985	Kbazi	400175	Regional	320112	Kbazi	Sol				
320115	F	1998	Wahirê	320116	Wahirê	320104	Wahirê	Sol				
320116	M	1981	Wahirê	180102	Wahirê	341302	Kbazi	Cas	320104	Wahirê	FMFZDDD	primo3
320201	M	1952	Kbazi	503506	Kbazi	320204	Krito	Cas	320202	Wahirê		
320202	F	1979	Wahirê	504101	Regional	291001	Kbazi	Cas				
320203	F	1997	Kbazi	320201	Kbazi	320202	Wahirê	Sol				
320204	F	1919	Krito	501401	Krito	501402	Krozake	Vi				
320301	M	1977	Wahirê	504207	Wahirê	370309	Krito	Cas	320302	Krozake		
320302	F	1977	Krozake	20101	Korzake	320303	Krito	Cas				
320303	F	1942	Kbazi	503506	Kbazi	320204	Kuzâ	Vi				
320304	M	1984	Wahirê	504202	Wahirê	320303	Kbazi	Sol				
320305	M	1989	Wahirê	504202	Wahirê	320303	Kbazi	Sol				
320306	M	1994	Wahirê	504202	Wahirê	320303	Kbazi	Sol				
320307	F	1997	Wahirê	320301	Wahirê	320302	Wahirê	Sol				
330101	M	1958	Kuzâ	502301	Kuzâ	502304	Krozake	Cas	330102	Kbazi		
330102	F	1949	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas				
330103	M	1974	Krozake	170108	Krozake	210104	Kuzâ	Cas	330104	Kuzâ	FMBSD/MFFBSD	primo2, amital3
330104	F	1978	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Cas				
330105	M	1981	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Sol				
330106	M	1984	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Sol				
330107	F	1987	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Sol				
330108	F	1988	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
330109	F	1990	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Sol				
330110	F	1991	Krozake	330103	Krozake	330104	Kuzâ	Sol				
330111	M	1994	Krozake	330103	Krozake	330104	Kuzâ	Sol				
330112	M	1997	Krozake	330103	Krozake	330104	Kuzâ	Sol				
330113	F	1999	Krozake	330103	Krozake	330104	Kuzâ	Sol				
330201	M	1965	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas	330202	Kuzâ		
330202	F	1974	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Wahirê	Cas				
330203	F	1980	Kbazi	330201	Kbazi	330202	Kuzâ	Sol				
330204	M	1988	Kbazi	330201	Kbazi	330202	Kuzâ	Sol				
330205	F	1990	Kbazi	330201	Kbazi	330202	Kuzâ	Sol				
330206	M	1993	Kbazi	330201	Kbazi	330202	Kuzâ	Sol				
330207	M	1997	Kbazi	330201	Kbazi	330202	Kuzâ	Sol				
330208	F	1962	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Sol				
330209	F	1992	Wahirê	504202	Wahirê	330208	Kbazi	Sol				
330210	F	1960	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Sol				
330301	M	1969	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Krozake	Cas	330302	Kuzâ	FFBSD	primo2
330302	F	1976	Kuzâ	330101	Kuzâ	330102	Kbazi	Cas				
330303	M	1988	Kuzâ	330301	Kuzâ	330302	Kuzâ	Sol				
330304	F	1989	Kuzâ	330301	Kuzâ	330302	Kuzâ	Sol				
330305	F	1991	Kuzâ	330301	Kuzâ	330302	Kuzâ	Sol				
330306	F	1994	Kuzâ	330301	Kuzâ	330302	Kuzâ	Sol				
330307	F	1997	Kuzâ	330301	Kuzâ	330302	Kuzâ	Sol				
330401	M	1976	Krozake	170108	Krozake	210104	Kuzâ	Cas	330402	Krozake		
330402	F	1974	Krozake	20101	Krozake	320303	Kuzâ	Cas				
330403	F	1992	Krozake	330401	Krozake	330402	Krozake	Sol				
330404	F	1994	Krozake	330401	Krozake	330402	Krozake	Sol				
330405	F	1998	Krozake	330401	Krozake	330402	Krozake	Sol				
340101	M	1927	Kuzâ	501701	Kuzâ	501702	Wahirê	Cas	340102	Wahirê		
340102	F	1942	Wahirê	501601	Wahirê	370110	Krozake	Cas				
340103	M	1962	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Wahirê	Cas	340104	Kbazi		
340104	F	1966	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas				
340105	F	1997	Kuzâ	340103	Kuzâ	340104	Kbazi	Sol				
340106	F	1965	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Wahirê	Sep				
340108	F	1980	Kbazi	210103	Kbazi	340106	Kuzâ	Sep				
340109	M	1987	Kbazi	210103	Kbazi	340106	Kuzâ	Sol				
340110	M	1991	Kbazi	210103	Kbazi	340106	Kuzâ	Sol				
340111	M	1994	Kbazi	210103	Kbazi	340106	Kuzâ	Sol				
340112	M	1984	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Wahirê	Sol				
340201	M	1973	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas	340202	Kuzâ		
340202	F	1965	Kuzâ	501701	Kuzâ	340208	Kbazi	Cas				
340203	M	1992	Kbazi	340201	Kbazi	340202	Kuzâ	Sol				
340204	M	1994	Kbazi	340201	Kbazi	340202	Kuzâ	Sol				
340205	M	1996	Kbazi	340201	Kbazi	340202	Kuzâ	Sol				
340206	M	1998	Kbazi	340201	Kbazi	340202	Kuzâ	Sol				
340208	F	1930	Kbazi	502706	Kbazi	502707	Krozake	Vi				
340209	F	1990	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
340210	M	1969	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Sol				
340301	M	1973	Kuzâ	501701	Kuzâ	340208	Kbazi	Cas	340302	Kbazi		
340302	F	1974	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas				
340303	M	1998	Kuzâ	340301	Kuzâ	340302	Kbazi	Sol				
340304	F	1959	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Sol				
340401	M	1954	Kuzâ	501701	Kuzâ	340208	Kbazi	Cas	340402	Krozake	MMBSD	primo2
340402	F	1960	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Cas				
340403	M	1979	Kuzâ	340401	Kuzâ	340402	Krozake	Sol				
340404	F	1984	Kuzâ	340401	Kuzâ	340402	Krozake	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
340405	F	1981	Kuzâ	340401	Kuzâ	340402	Krozake	Cas				
340406	M	1980	Krozake	190201	Krozake		Krozake	Cas	340405	Kuzâ		
340407	F	1998	Krozake	340406	Krozake	340405	Kuzâ	Sol				
340501	M	1977	Kuzâ	340401	Kuzâ	340402	Wahirê	Cas	340502	Kuzâ		
340502	F	1982	Kuzâ	280301	Krito	340602	Krozake	Cas				
340601	M	1976	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Krozake	Cas	340602	Wahirê	FFFBSDD	primo3
340602	F	1970	Wahirê	501403	Wahirê	504402	Kuzâ	Cas				
340603	M	1991	Kuzâ	340601	Kuzâ	340602	Krozake	Sol				
340604	M	1993	Kuzâ	340601	Kuzâ	340602	Krozake	Sol				
340605	M	1995	Kuzâ	340601	Kuzâ	340602	Krozake	Sol				
340701	M	1979	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Cas	340702	Krito	MMZSD/FZDDD	primo2, neta
340702	F	1980	Krito	210103	Kbazi	340106	Kuzâ	Cas				
340703	F	1997	Wahirê	340701	Wahirê	340702	Krito	Sol				
340801	F	1920	Krozake	504603	Krozake	501602	Wahirê	Vi				
340901	M	1956	Kbazi	504507	Kbazi	340801	Krozake	Cas	340902	Wahirê		
340902	F	1942	Wahirê	501901	Wahirê	341901	Krozake	Cas				
340903	F	1977	Kbazi	340901	Kbazi	340902	Krozake	Sep				
340904	F	1997	Kbazi	310401	Krozake	340903	Kbazi	Sol				
341001	M	1943	Kbazi	502605	Kbazi			Cas	341002	Kuzâ		
341002	F	1959	Kuzâ	501701	Kuzâ	340208	Kbazi	Cas				
341003	F	1980	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
341004	M	1982	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
341005	M	1987	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
341006	M	1988	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
341007	F	1989	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
341008	F	1993	Kbazi	341001	Kbazi	341002	Kuzâ	Sol				
341201	M	1977	Kbazi	311302	Kbazi	311301	Kuzâ	Cas	341202	Wahirê	MMMBDDD/MFZDDD	primo3,avuncular3
341202	F	1977	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Cas				
341203	F	1995	Kbazi	341201	Kbazi	341202	Wahirê	Sol				
341204	F	1997	Kbazi	341201	Kbazi	341202	Wahirê	Sol				
341205	M	1999	Kbazi	341201	Kbazi	341202	Wahirê	Sol				
341206	M	1983	Kbazi	130101	Kbazi	100502	Wahirê	Sol				
341301	M	1978	Wahirê	502705	Wahirê	400180	Kuzâ	Cas	341302	Kbazi		
341302	F	1970	Kbazi	502605	Kbazi	504405	Krozake	Cas				
341303	M	1991	Wahirê	341301	Wahirê	341302	Kbazi	Sol				
341304	F	1991	Wahirê	341301	Wahirê	341302	Kbazi	Sol				
341305	F	1994	Wahirê	341301	Wahirê	341302	Kbazi	Sol				
341306	F	1997	Wahirê	341301	Wahirê	341302	Kbazi	Sol				
341307	F	1989	Kbazi	130101	Kbazi	341302	Kbazi	Sol				
341401	M	1974	Kbazi	150101	Kbazi	260102	Kuzâ	Sep				
341402	F	1938	Krozake	501601	Wahirê	501602	Krozake	Vi				
341403	F	1991	Kbazi	341401	Kbazi	150307	Krozake	Sol				
341404	M	1994	Kbazi	341401	Kbazi	150307	Krozake	Sol				
341501	M	1961	Wahirê	501901	Wahirê	341901	Krozake	Cas	341502	Wahirê		
341502	F	1958	Wahirê	504203	Wahirê	504204	Kuzâ	Cas				
341503	M	1983	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Sol				
341504	M	1985	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Sol				
341505	F	1988	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Sol				
341506	F	1993	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Sol				
341507	F	1996	Wahirê	341501	Wahirê	341502	Wahirê	Sol				
341508	M	1976	Kuzâ	340401	Kuzâ	341502	Wahirê	Cas	341509	Wahirê		
341509	F	1981	Wahirê	341601	Wahirê	70701	Krozake	Cas				
341510	M	1997	Kuzâ	341508	Kuzâ	341509	Wahirê	Sol				
341511	F	1999	Kuzâ	341508	Kuzâ	341509	Wahirê	Sol				
341601	M	1917	Wahirê	503104	Wahirê	503105	Kbazi	Cas	341602	Krozake	FBDSD	Neta

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
341602	F	1971	Krozake	504206	Krozake	400108		Cas				
341603	M	1964	Krozake	360101	Krozake	400108		Sol				
341604	M	1966	Krozake	360101	Krozake	400108		Sol				
341605	M	1992	Wahirê	341601	Wahirê	341602	Krozake	Sol				
341606	F	1993	Wahirê	341601	Wahirê	504304	Krozake	Sol				
341607	F	1994	Wahirê	341601	Wahirê	341602	Krozake	Sol				
341608	F	1997	Wahirê	341601	Wahirê	341602	Krozake	Sol				
341609	M	1999	Wahirê	341601	Wahirê	341602	Krozake	Sol				
341701	M	1961	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Wahirê	Cas	341702	Krozake	FMFBSSD	primo3
341702	F	1970	Krozake	190201	Krozake	504304	Krozake	Cas				
341703	F	1990	Kuzâ	341701	Kuzâ	341702	Krozake	Sol				
341704	F	1993	Kuzâ	341701	Kuzâ	341702	Krozake	Sol				
341705	F	1995	Kuzâ	341701	Kuzâ	341703	Krozake	Sol				
341706	M	1997	Kuzâ	341701	Kuzâ	341702	Krozake	Sol				
341801	M	1974	Kbazi	502503	Kbazi	341901	Krozake	Cas	341802	Wahirê		
341802	F	1983	Wahirê	180102	Wahirê	341302	Kbazi	Cas				
341803	M	1998	Kuzâ	341801	Kuzâ	341802	Wahirê	Sol				
341901	F	1916	Krozake	502101	Krozake	502102	Kbazi	Vi				
341902	M	1989	Kuzâ	341801	Kuzâ	281002	Wahirê	Sol				
342001	M	1981	Kbazi	130101	Kbazi	100502	Wahirê	Sol				
342002	M	1961	Regional					Sol				
350101	M	1935	Krozake	500901	Krozake	140301	Regional	Cas	350102	Krozake		
350102	F	1946	Krozake	500801	Krozake	500802	Kuzâ	Cas				
350103	F	1979	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Sep				
350104	F	1996	Kbazi	150203	Kbazi	350103	Krozake	Sol				
350105	F	1993	Krozake	150203	Kbazi	350103	Krozake	Sol				
350106	F	1998	Krozake	150203	Kbazi	350103	Krozake	Sol				
350107	M	1982	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Sol				
350201	M	1975	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Cas	350202	Kuzâ	FFZSD	primo2
350202	F	1978	Kuzâ	340101	Kuzâ	340102	Krozake	Cas				
350203	F	1991	Krozake	350201	Krozake	350202	Kuzâ	Sol				
350204	F	1993	Krozake	350201	Krozake	350202	Kuzâ	Sol				
350205	M	1994	Krozake	350201	Krozake	350202	Kuzâ	Sol				
350206	F	1998	Krozake	350201	Krozake	350202	Kuzâ	Sol				
350301	M	1971	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Cas	350302	Wahirê		
350302	F	1985	Wahirê	341601	Wahirê	70701	Kuzâ	Cas				
350303	F	1998	Krozake	350301	Krozake	350302	Krozake	Sol				
350304	F	1988	Krozake	350301	Krozake	20303	Kuzâ	Sol				
350305	M	1989	Krozake	350301	Krozake	20303	Kuzâ	Sol				
350306	F	1991	Krozake	350301	Krozake	20303	Kuzâ	Sol				
350401	M	1967	Krozake	350101	Krozake	350102	Krozake	Cas	350402	Kbazi		
350402	F	1979	Kbazi	400115	Kbazi	350409	Krozake	Cas				
350403	F	1993	Krozake	350401	Krozake	350402	Kbazi	Sol				
350404	M	1994	Krozake	350401	Krozake	350402	Kbazi	Sol				
350405	M	1996	Krozake	350401	Krozake	350402	Kbazi	Sol				
350406	M	1997	Krozake	350401	Krozake	350402	Kbazi	Sol				
350407	M	1998	Krozake	350401	Krozake	350402	Kbazi	Sol				
350408	F	1987	Kbazi	400176	Kbazi	350409	Krozake	Sol				
350409	F	1964	Wahirê	501901	Wahirê	341901	Krozake	Sep				
360101	M	1965	Krozake	502602	Krozake	400109		Cas	360102	Kbazi		
360102	F	1967	Kbazi	311302	Kbazi	311301	Kuzâ	Cas				
360104	F	1987	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360105	M	1988	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360106	F	1990	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360107	M	1992	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				

Reg	S	N	Clã	Pai	Clã	Mãe	Clã	EC	W	Clã	Posição	Distância
360108	M	1993	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360109	M	1995	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360110	F	1996	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360111	F	1998	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Sol				
360201	M	1979	Kbazi	311302	Kbazi	311301	Kuzâ	Cas	360202	Wahirê		
360202	F	1979	Wahirê	130601	Wahirê	20303	Kuzâ	Cas				
360301	M	1975	Kbazi	311302	Kbazi	311301	Kuzâ	Cas	360302	Kbazi	MFBDD	primo2
360302	F	1971	Kbazi	150101	Kbazi	260102	Kuzâ	Cas				
360303	M	1992	Kbazi	360301	Kbazi	360302	Kbazi	Sol				
360304	F	1994	Kbazi	360301	Kbazi	360302	Kbazi	Sol				
360305	M	1989	Kbazi	360301	Kbazi	360302	Kbazi	Sol				
360306	M	1998	Kbazi	360301	Kbazi	360302	Kbazi	Sol				
360401	M	1976	Kbazi	503501	Kbazi	503502	Krozake	Cas	360402	Krozake		
360402	F	1985	Krozake	360101	Krozake	360102	Kbazi	Cas				
360406	F	1998	Kbazi	360401	Kbazi	360402	Krozake	Sol				
370101	M	1962	Krozake	170108	Krozake	160102	Kuzâ	Cas	370102	Wahirê		
370102	F	1963	Wahirê	501601	Wahirê	370110	Krozake	Cas				
370103	F	1989	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370104	F	1994	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370105	F	1986	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370106	F	1991	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370107	F	1993	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370108	F	1997	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370109	F	1998	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Sol				
370110	F	1919	Wahirê	501901	Wahirê	501902	Kuzâ	Vi				
370201	M	1979	Krozake	180201	Krozake	350409	Krozake	Cas	370202	Krozake	MZDD	Avuncular2
370202	F	1983	Krozake	370101	Krozake	370102	Wahirê	Cas				
370301	M	1971	Wahirê	504207	Wahirê	370309	Kuzâ	Cas	270302	Kuzâ		
370302	F	1972	Wahirê	180102	Wahirê	370308	Wahirê	Cas				
370303	F	1993	Wahirê	370301	Wahirê	370302	Wahirê	Sol				
370304	F	1990	Wahirê	370301	Wahirê	370302	Wahirê	Sol				
370305	F	1995	Wahirê	370301	Wahirê	370302	Wahirê	Sol				
370306	M	1994	Wahirê	370301	Wahirê	370302	Wahirê	Sol				
370307	F	1997	Wahirê	370301	Wahirê	370302	Wahirê	Sol				
370308	F	1958	Wahirê	501601	Wahirê	370110	Krozake	Sep				
370309	F	1933	Kuzâ		Regional		Regional	Vi				
370310	M	1979	Wahirê	504207		370309	Kuzâ	Sol				
370401	M	1957	Wahirê	501601	Wahirê	370110	Krozake	Sep				
380101	M	1959	Krozake	41201	Krozake	41202	Kuzâ	Cas	380102	Krozake	MZD	primo1
380102	F	1971	Krozake	504108	Regional	501101	Kuzâ	Cas				
380105	M	1989	Krozake	380101	Krozake	380102	Krozake	Sol				
380106	M	1991	Krozake	380101	Krozake	380102	Krozake	Sol				
380107	M	1993	Krozake	380101	Krozake	380102	Krozake	Sol				
380108	F	1996	Krozake	380101	Krozake	380102	Krozake	Sol				